الإمام محمد أبو زهرة

مالك

حَياتُه وعَصرُه - آراؤُه وفِقهُه



٩٢٢,٥٨٢ أبو زهرة، محمد بن أحمد، ١٨٩٨ - ١٩٧٤.

ز هـ م ا مالك: حياته وعصره، آراؤه وفقهه/ محمد أبو زهرة.-

ط٤.- القاهرة: دار الفكر العربي، ١٤٤١هـ = ٢٠٢٠م.

٣٩٦ ص؛ ٢٤سم.

يشتمل على إرجاعات ببليوجرافية.

تدمك: ٣ - ٠٩٩٢ - ١٠ - ٩٧٧.

١- مالك بن أنس، أبو عامر بن مالك، ٩٣-١٧٩هـ.

٢- الفقه المالكي. ٣ - الفقهاء - تراجم. أ - العنوان.

تنفيذ وطباعة الكتاب



تصميم وإخراج فني

محيي الدين فتحي الشلودي

تعريف بالشيخ الإمام

محمد أبو زهرة

الإمام محمد أبو زهرة غني عن التعريف إذ لا يختلف اثنان على أنه كان إمام عصره بلا منازع، ولكن من حقه علينا، ومن حق قارئه، أن نسطِّر عنه كلمات ولو في أسطر قليلة تشير إلى نشأة ذلك الإمام، والجو الذي ولد فيه، والمواقف الشجاعة في الإصلاح الاجتماعي والإسلامي، ولو أدي الأمر إلى الوقوف ضد اتجاهات السلطان.

هذا الإمام هو: محمد بن أحمد بن مصطفى بن عبد الله، المولود في عام ١٣١٦هـ في التاسع والعشرين من شهر مارس عام ١٨٩٨م. في المحلة الكبرى إحدى مدن محافظة الغربية.

وأسرة أبو زهرة ينتهي نسبها إلى الأشراف، ولكنها لا تدعي ذلك كما يفعل الكثيرون، ممن يرفعون بذلك النسب خسيستهم، وإن كانوا في واقع حالهم لا يستحقون الرفعة.

بدأ الشيخ حياته التعليمية في الكُتَّاب.. شأن كل أزهري في ذلك الوقت، ثم المدرسة الأولية حيث تعلم مبادئ القراءة والكتابة، ثم انصرف إلى المدارس الراقية، وبها أتم حفظ القرآن الكريم، وتعلم مبادئ العلوم المدنية كالرياضة والجغرافيا، بالإضافة إلى العلوم العربية، وفي سنة ١٩١٣م التحق بالجامع الأحمدى بطنطا حيث ظهر نبوغه وتفوقه على أقرانه مما أثار إعجاب المحيطين به من زملاء ومربين.. وفي عام ١٩١٦م دخل الإمام محمد أبو زهرة مدرسة القضاء الشرعي بعد أن اجتاز امتحان مسابقة كان أول المتقدمين فيه، ورغم فارق السن، وعدد سنوات الدراسة بينه وبين أقرانه.

وقد تنقل رحمه الله في عدة مناصب بين كلية أصول الدين، وكلية الحقوق، وندرج في مراتب التدريس، من مدرس إلى أستاذ ذي كرسي، إلى رئيس قسم الشريعة،

إلى أن أحيل إلى التعاقد عام ١٩٥٨م، واختير عضوا بمجمع البحوث الإسلامية بالأزهر في فبراير عام ١٩٦٢، وهو المجمع الذي يعتبر بديلاً لما كان يسمى في الماضي «هيئة كبار العلماء».

يتحدث عن نفسه، يقول:

اختلطت حياتي بالحلو والمر، وابتدأت حياتي العلمية بدخول الكتّاب لحفظ القرآن الكريم، وإذا كان النبات قبل أن يستغلظ سوقه يعيش على الحب المتراكب، وقد يرى بالمجهر سورة النبات في ذلك الحب، فكذلك ينشأ الناشئ منا، وفي حبته الأولى في الصبا تكمن كل خصائصه في الكبر، وكنت أشعر وأنا في الكُتّاب بأمرين ظهرا في حياتي فيما بعد:

الأمر الأول: اعتزازي بفكري ونفسي حتى كان يقال عني أني طفل عنيد.

والأمر الثاني: أن نفسي كانت تضيق من السيطرة بغير حق.

وبسبب هذين الأمرين كانت حياة الشيخ أبو زهرة سلسلة من المواقف الشجاعة، يناضل في سبيل الحق ضد الباطل، ولم يرحل عن دنيانا إلا وقد ترك ثروة(*) من العلوم الشرعية الإسلامية التي تحيط بكثير من الموضوعات من كل جوانبها.. فهو الكنز الذي لا ينفد، والنبع الذي ينهل منه الظامئون.. ولا يضيق بكثرة الناهلين.

رحمه الله رحمة واسعة، وجزاه خير ما يجزي عالمًا عاملاً لم يرد إلا العزة والرفعة للإسلام والمسلمين.

الناشر

محمد محمود الخضري

(*) المؤلفات الكاملة للإمام محمد أبو زهرة موضحة في آخر الكتاب.

بسم الله الرحمن الرحيم

تصدير الطبعة الثانية

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره ونتوب إليه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهد الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له.

ونصلي ونسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

١- أما بعد: فقد ابتدأنا في كتاب (مالك) في خريف سنة ١٩٤٦، وبعض الشتاء، وما كنا نعلم ونحن نكتبه ونقدمه للطبع تباعا حتى تم طبعه في ربيع سنة ١٩٤٧- أن كتابا كتب قبله يشرح فقهه، ويكشف عصره، ويبين حياته[1]. ولقد كتبنا ذلك الكتاب في إبانه بعد أن كتبنا في فقه إمامين قبله، هما الشافعي وأبو حنيفة رضي الله عنهما، وما كانت كتابتنا في مالك إلا دراسة فقهية له؛ لأنه ضمن سلسلة من الدراسات الفقهية للأئمة المجتهدين المقررة في الدراسات العليا في كلية الحقوق بجامعة القاهرة.

وإذا كان ذلك هو الباعث على الكتابة فلابد أن تكون دراسة فقهه هي المقصد الأول، وغيره له تابع، فلا يقصد إليه إلا بالقصد الثاني، أو بالأحرى يقصد إليه ليستعين الباحث على تحليل فقهه بدراسة مقدماته، وليرد الأمور إلى أسبابها، والظواهر إلى نواميسها.

٢- وإنه لا يمكن أن يدرس رجل كمالك في شهرته بالفقه وبالحديث، من غير أن تعرف مناهجه في الفقه والحديث، كما لا يمكن أن يدرس قائد حربي من غير أن تعرف مناهجه القيادية، وأساليب القتال، وكما لا يمكن أن يدرس زعيم سياسي من غير أن تدرس سياسته، ومناهج تدبيره، وكما لا يمكن أن يدرس مصلح اجتماعي من غير أن تعرف مناهج إصلاحه الاجتماعي، والبيئة التي دعا فيها إلى ذلك الإصلاح، والمواءمة بين دعوته وبيئته.

ذلك لأننا لا ندرس العالم أو المصلح فيما يشترك فيه مع بقية الناس من إدراك وفهم وأكل وشرب، ومقام ومنام، وغير ذلك من شئون بني الإنسان، وإنما ندرس إنسانًا

---

(١) ظهر بعد ذلك كتاب بعنوان ترجمة مالك للأستاذ أمين الخولي، وكان ظهوره في صيف سنة ١٩٥١ أي بعد ظهور كتاب مالك بأكثر من أربع سنين، والكتاب ترجمة دقيقة محققة.

خاصا له مقومات عليا فوق المقومات التي يشترك فيها مع كل إنسان، وإذا كنا ندرس إنسانًا خاصا، فالاتجاه الأول إلى هذه الخاصة التي اختص بها. فإن اختص بالفقه كان الفقه موضع الدراسة أولا، والحياة الإنسانية الخاصة التي مهدت له هذه الخاصة العلمية موضع الدراسة ثانيًا، وكذلك إذا درسنا قائدًا أو سياسيًّا أو مصلحًا؛ تكون الدراسة للمعنى الذي اختص به، ولا تكون للمعاني العامة التي يشترك فيها مع كل إنسان، ولا تمس تلك المعاني العامة إلا بالقدر الذي يكوِّن تلك الحياة الخاصة التي مهدت للاختصاص الذي اختص به.

وأي عالم من العلماء لا يمكنه أن يدرس سقراط من غير أن يتعرض لمحاوراته التي تتبدي منها فلسفته، أو يدرس أفلاطون من غير أن يدرس مُثُلَهُ العليا، أو يدرس أرسطو من غير أن يدرس مناهجه العلمية والفلسفية.

٣- وإذا كنا لا ندرس العالم المختص بعلم من العلوم إذا اقتصرنا على دراسة إنسانيته؛ فكذلك لا يمكن أن تعد دراستنا له كاملة أو على وجهها الصحيح إذا درسناه عالما مفكرا، وبينًّا شعب تفكيره، من غير تفرقة بين ما اختص به وميزه، وما اشترك فيه مع غيره، ولم يكن له فيه لون قائم بذاته، ولا طابع اختص به. فلا تعد دراستنا لأبي حنيفة مثلا كاملة، أو صحيحة إذا عرضنا لفقهه بالقدر الذي نعرض فيه لآرائه في الخلافة وفي علم الكلام، ومقدار علمه بالقرآن والتفسير، فإن تلك النواحي كانت في هامش حياته العلمية، ولم تكن في صلبها، ومَن سوَّى بينها وبين الفقه في الدراسة فقد أهمل خاصته؛ ولم يوضح جوهره.

كما لا تعد دراستنا للشافعي الفقيه صحيحة كاملة إذا درسنا فقهه بالقدر الذي ندرس به علمه باللغة والشعر ومقامه منهما.

٤- إنما دراسة الفقيه دراسة لمنهاجه الفقهي أولاً بالذات؛ ولحياته وبيئته ثانيًا وبالعرَض، أو على وجه التبعية.

ومن اقتصر في دراسته على حياته وإنسانيته وصلته بالعلوم المختلفة، فهو لم يبين شخصيته الخاصة، وقد تفيد من هذه الدراسة فائدتين:

إحداهما: ما تفيده كتابة سِيَر العلماء والعظماء من التأسي والاقتداء بهم في الصبر والجلد وقوة الاحتمال والإخلاص، إلى آخر ما هنالك من مزايا تفيد الناشئة، وتضع بين أيديهم المثل الكاملة للرجولة الناضجة العاملة المثمرة، وللإنسانية العالية وطريق علوها.

والثانية: أن يكون الكتاب تسجيلاً لأخبار وحوادث، وتقصيا وتتبعا، ونحن نرى أن هذه الفائدة التاريخية لا تتحقق كاملة في تاريخ رجال العلم إلا إذا درس ما اختص به الرجال، وأن الاقتصار عليها، وإن أفاد قصصًا تاريخيًا، وخصوصًا إذا كان دقيقًا قد تحري فيه الكاتب الصواب تحريًا تامًا - لا يعد دراسة علمية للرجال الذين تدرس حياتهم، ويكون لهم منهاج في العلم أو في الفن.

٥- فمن ذا الذي يقول أنك تكون قد درست شاعرًا من غير أن تعرف مناهجه الشعرية، وقوة قوافيه أو لينها، أو موسيقاها بشكل عام، ومن غير أن تعرف أخيلته الشعرية، وصوره البيانية، وإن عرضت لمجموع ما عرض له من شئون الحياة فلكي تعرف الأصل والثمرة والمقدمة والنتيجة والابتداء والانتهاء.

ولو أنك عرضت لأخيلته الشعرية بمقدار ما تعرض لمعرفته بالفقه أو بالنحو، أو الاشتقاق والتصريف أو العلوم الطبيعية والعقائد، لا تكون قد درسته شاعرًا وإن تحريت الصدق والدقة، ورد كل خبر إلى مصدره، والتثبت من الروايات وفحصها فحصا كاملا، إن ذلك بلا شك علم مفيد، ولكنه ليس الدراسة العلمية لرجال العلم والفن، الذين كان لهم أثر واضح في علمهم وفنهم والذين كان لهم منهاج اختصوا به.

٦- من أجل هذا نقرر أمرين لا مرية فيهما عند أهل العلم والتحقيق. **أولهما:** أن دراسة رجال العلم الذين اختصوا بباب من أبوابه، وشادوا بنيانه، أو كان لهم عمل في إقامة دعائمه هي من نوع علومهم، فدراسة مالك الفقهية دراسة متعرِّف بمداركه الفقهية، والأثر الذي تركه في العلم، والمناهج التي سلكها، والغايات التي كان يرمي إليها - هي من دراسة الفقه؛ لأنها دراسة للنتائج الفقهية التي وصل إليها، وتسلمتها الأخلاف غرسًا صالحًا عملوا على إنمائه، وتولته البيئات المختلفة بالتحويل والتوجيه، وذلك لب العلم ومعناه، وفيه فوق ذلك دراسة لأدوار العلم وحضانة العصور المختلفة لنظرياته[1].

الأمر الثاني الذي نقرره أنه لا يدرس فقيهًا إلا من تمرس بالدراسات الفقهية وتتبع أدوار الفقه، ودرس دراسة مقارنة بين الفقهاء، ليعرف مكان كل واحد من صاحبه،

---

(١) وقد وضحنا طرق الدراسة للأدوار العلمية التي تعترى نظريات العلم في تمهيدنا لكتاب الشافعي الذي طبعناه الطبعة الأولى في ربيع سنة ١٩٤٥.

وليستطيع أن يبين ما اختص به كل واحد منهما، وما انفرد به، كما يستطيع أن يشير إلى ما يجتمع فيه مع غيره، وبذلك يتميز العمل العلمي الذي قام به ذلك الفقيه، وتلقته الأجيال عنه.

وليس المقصود من ذلك أن يتعرف رأي الفقيه في كل مشكلة وفي كل مسألة، ويتتبع الفروع فرعًا فرعًا، فما كان ذلك دراسة مجدية، وما حاولها أحد، إنما المقصود أن تدرس مناهجه، والقضايا الكلية التي وصل إليها، والتي كانت الضابط للفروع التي تفرعت عنها.

وإن ذلك بلا شك يقتضي أن نتعرف من بعض الفروع والقواعد التي لاحظها الإمام عند الحكم في هذه الفروع والأقيسة الضابطة لمفترق الأحكام التي أثرت عنه، فإن أولئك العلية من الأئمة كانت تؤثر عنهم فروع، وقد حاول المجتهدون في المذهب أن يردوا هذه الفروع إلى الأقيسة التي قدرها الإمام، وكشف عنها التناسق بين كل طائفة من الفروع المختلفة مما يدل على أن فكرة واحدة رابطة بين آحادها لم ينص عليها الإمام ولكن لاحظها.

ولذلك تدرس الفروع المأثورة عن الإمام بالقدر الذي يكشف عن المناهج، ولقد أغنى الشافعي الباحثين عن هذا المجهود، فقد عني بأن يبين في كتاب قائم بذاته مناهجه كلها كاملة غير منقوصة.

٧ - على هذا النحو درسنا مالكًا وقدمناه للناس، وجعلنا دراسته قسمين: القسم الأول هو ما سميناه القسم التاريخي، وهو تتبع حياته ناشئا يدرج في مدارج الحياة، وشابًا يستوي للعلم، وكهلا قد تبدت مواهبه، واستقامت مناهجه، وشيخا يفيض بنور المعرفة على كل من حوله، ويقصد إليه العلماء من أقصى الأرض وأدناها، وتزخر مجالسه بطلبة العلم الذين جاءوا إليه من كل فج عميق، ثم كان في هذا القسم بيان الينابيع العلمية التي استقى منها، والبيئات التي أظلته، والمناهج الفكرية التي عاصرته، والتوجيهات الفكرية التي وجهته.

أما القسم الثاني فهو آراؤه في المسائل الفكرية، التي ثارت في عصره، ثم دراسة فقهه ومناهجه في الفقه والحديث، والنظر في آرائه في غير الفقه والحديث نظرًا عارضًا عابرًا؛ لأن تلك الآراء لم تكن العلم الذي اختص به، ولم تكن الخاصة التي امتاز بها،

وأفضنا القول في كل أصل من أصوله الفقهية، والأدوار التي مر عليها في العصور المختلفة من بعده، وبذلنا في ذلك أقصى جهدنا؛ لأنه الغاية من الدراسة والباعث عليها، وهو الدراسة العلمية لذلك الفقيه والمحدث حقا.

ولقد صححنا في هذه الدراسة خطأ وقع فيه الدارسون الذين يمرون على كل شيء من النواحي العلمية مرا عابرًا، ولا يعنون في مثل مالك بدراسة الفقيه والمحدث، وذلك الخطأ هو ما شاع على الأقلام وفي بعض الكتب من أن مالكًا فقيه أثر لا فقيه رأي، فبينًا أن جرأة مالك على الرأي لم تكن أقل من جرأة أبي حنيفة[1]، وإن كان مقدار القياس في فقهه أقل من مقدار الأقيسة في فقه أبي حنيفة، وزكّينا في ذلك كلام ابن قتيبة في المعارف عندما عد مالكًا في ضمن فقهاء الرأي ولم يضعه في فقهاء الحديث، وإن كان في علم الحديث النجم اللامع، بل هو بحق أول من وطأه، وثبته ومهده.

٨ - هذه إشارات إلى منهاجنا في الدراسة، وقد بينًا ذلك المنهاج في صلب الدراسة، واتبعناه في دراستنا للأئمة الأربعة وغيرهم، والقارئ الكريم يراه في مالك دراسة علمية موضحة لمزايا ذلك الإمام الجليل في الفقه والحديث.

ولم نكن في دراستنا لهذا الإمام وغيره من المتكلفين؛ لأن الله سبحانه وتعالى قال لرسوله الكريم ﷺ: ﴿قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ ﴿٨٦﴾﴾ [ص]، ولأننا لا نكتب بحمد الله ليقال بحث واستقصى، واستوعب وأحصى، ولم يترك صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها، بل نكتب ما نكتب لنسد فراغا، ولينتفع بما نكتب أهل العلم، إن واتتنا القوة لسد الفراغ، وأسعفنا التوفيق من الله، وجعل من كلامنا ما ينفع الناس.

ولأننا رغبنا في البعد عن التكلف والغرور والزهو، بمقدار ما تبلغه الطاقة البشرية النازعة إلى العلو، قد اتجهنا أولاً إلى ما يسهل الحصول عليه من المصادر، فإن لم يسعفنا السهل الميسر ببغيتنا وحاجتنا، اتجهنا إلى طلبها في الصعب العسير؛ ولذلك لم نتجه إلى المخطوط من الكتب إذا وجدنا حاجتنا في مطبوع موثوق به تلقاه العلماء

---

(١) ووجه جرأته أنه كان يروي الحديث أحيانًا ثم يرده لضعفه بسبب مخالفته للمناهج التي سار عليها، ورآها الفقه القويم. وأبو حنيفة لم يعرف أنه روى حديثًا، وضعفه لمخالفته لقياس صح سنده.

بالقبول، ولا نتجه إلى المخطوط إلا عند الحاجة إليه، أو عندما يكون أوثق، ولقد استعنًا بطائفة من المخطوطات كترتيب المدارك للقاضي عياض، والطبقات لابن رجب وغيرهما.

وكان اتجاهنا إلى اللب، لا إلى الشكل، وعنايتنا بالجوهر لا بالعرَض، وبالحقيقة لا بتزيينها. ولم يكن همنا أن يشعر الناس بعظيم جهدنا، إنما كان همنا أن ينال أهل العلم الفائدة من عملنا.

٩ - ولقد وجدنا علماء أفاضل من قبل ومن بعد يعنون أشد العناية بأن يشعر القارئ عند قراءة ما يكتبون بعظيم جهدهم، فيذكروا للمسألة الواحدة، أو للخبر الواحد مصادر مختلفة ما بين مخطوط. ومطبوع؛ ليعلم القارئ مقدار جهدهم واستيثاقهم، والخبر في ذاته مستفيض مشهور ممحص، ومصدر واحد يغني فيه كل الغناء، ولقد نهجوا في ذلك منهاج كتَّاب الفرنجة الذين عنوا بالدراسات الإسلامية، ولعل الذي يبعثهم على ذلك هو غربتهم عن العلوم الإسلامية وعدم قدرتهم على الاستنباط الصحيح فيها، وإن وضع بعض علمائنا استنباطهم موضع التقدير، بل عدوا استنباط غيرهم ليس بشيء، وإن اختص بهذا العلم طول حياته.

ولقد نهج ذلك المنهاج المتكلف شبابنا الذين يكتبون، فظنوا أنه كلما عني أحدهم بالإكثار من المصادر كان ذلك دليلا على أنه يفهم نظام البحث الحديث، وأنه مجدد فيما يكتب، وأن كتابته قد بلغت الذروة وبلغت الغاية. بل وصلت إلى النهاية، حتى لقد وجدنا بعضهم يجتهد في أن يأتي للأمثال الفقهية بمصادرها فيأتي للمثل الواحد بعدة مصادر مخطوطة وغير مخطوطة، والمثل مذكور في الكتب المتداولة المشهورة التي هي أوثق أحيانًا من المخطوط؛ لأن التداول في ذاته محصها، وربما كان المثل في ذاته غير ذي جداء.

١٠ - لم نتكلف بحمد الله ذلك التكلف، وإن عنينا برد كل مسألة إلى مصدرها، وكل فكرة إلى ينبوعها، غير مقصِّرين في بيان المصدر من كل الوجوه، وخصوصًا إذا كنا نأخذ منه استنباطا لم نعلم أن أحدا سبقنا به، ولكنا لا نعدد المصادر إلا إذا كانت الفكرة غريبة. فنؤنسها في ذهن القارئ بذكر الكثرة التي رددتها، لكيلا يظن القارئ أن ما نبني عليه قولنا غريب شاذ، وقد بغَّض الله سبحانه وتعالى إلينا الشاذ

من الأقوال، كما بغَّض إلى مالك رضي الله عنه شواذ الفتيا، فلسنا نستطار بالغريب، ولكنا نتثبته حتى نستأنس به، ونستطيع أن نؤنسه في عقول القارئين.

وإنا لنرجو أن يكون الناس قد وجدوا فيما كتبناه عن مالك الإمام الفقيه المحدث ما يفيد ويجدي، فإن وجدوا فهو توفيق من الله وهو من فضله، وعونه الذي لا نستطيع من دونه شيئًا، وإن لم يجدوا فهو من تقصيرنا، أو قصورنا، ونحمد الله على أننا قصدنا الخير، وأردنا النفع، وما قصدنا التطاول إلى مقام أحد، ولا إلى الغض من علم عالم، أو عمل عامل، فلكل عالم فضله، ولكل عمل ثمرته.

وفقنا الله إلى حسن القصد، وقصد السبيل، إنه نعم المولى ونعم النصير.

يولية سنة ١٩٥٢ **محمد أبو زهرة**

مقدمة الطبعة الأولى

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين.

أما بعد: فـقد كان موضوع دراستـنا لطلبة الشريعة بقسم الدكـتوراه هذا العام[1] إمام دار الهجرة مالكًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

وقد قـصدت إلى دراسة حيـاته، فدرست نشأته، وأسرته، ومـعيشتـه، ونزوعه العلمي، والمُثل السامـية التي جعلها هدفه المقـصود، وغرضه المنشـود، فإن دراسة هذه النواحي هي دراسة للينابيع التي أمدت حياته الفكرية، وشخصيته العلمية، بالمدد المغدق الغزير، وهي التي تكوِّن أصل الاستعـداد لتلقي كل ما يلقى في النفس من بذور صالحة تؤتي أكلها، وتثـمر للأجيـال ثمراتهـا، حتى إذا أتممت بيان شـخصه اتجـهت إلى بيان شيوخه، والبـيئة العلمية في المدينة، وكل ما أحاط بتلك الـنفس القوية فغذاها، وبذلك العقل المدرك فوجهه.

وفي سبيل بيان البـيئة عُنيت بذكر حال العصر الذي عاش فـيه، فذكرت الزوابع السياسية التي كانت تهـز النفوس المؤمنة، والموجات الفكرية التي كانت تجري في الظاهر وفي الباطن فتؤثر في القلوب، وكيف تدرنت ببعض غير صالح منها نفوس لم يكن لها معاذ من إيمان قـوي، ولقد عصم الله من ذلك قلوب المؤمنين، ولـمًّا يـسر الله لنا بيان ذلك، اتجهنا إلى الثمرة التي أثمرها ذلك الغراس الجيد، وهي آراؤه وفقهه.

ولقـد عنيت ببـيـان آرائه السيـاسـيـة، في وسط تلك المنازع المتناحـرة والأهواء المتضاربة، والآراء التي كانت تسمو ببواعثها وغاياتها، ولكن عند العمل لتحقيقها تتوالد الفتن، وتكثر المحن، وتسود الإحَن.

ولقد وجدنا ذلك الإمام الـتقي، يتجه إلى الواقع العملي، فيـعمل على إصلاحه راضيـا من غير ترك للمـثل العالية في الحكم، بل يقـررها في غير دعـوة إلى انقلاب، خـشيـة من ذرائع الشـر، ويدعو الحكام إلـى الصلاح والإصـلاح بالحـسـنى والموعظة الحسنة.

---

(١) عام ١٩٤٦-١٩٤٧ الدراسي.

ثم بينت أقوالاً له في العقائد، وعُنيت بذلك، لأن آراءه كانت صورة صادقة لما يعتقد أهل التقي الذين لم يخوضوا غمرات الجدال مع الفرق المختلفة من جَهمية، وقدَرية، ومرجئة، وأسماء أخرى، فإذا كان التاريخ قد دون آراء المعتزلة بنِحلهم، والقدرية والجهمية، وغيرهم، فمن حق الأجيال أن تعرف صورة صادقة حيةً لما كان عليه الذين امتنعوا عن الجدل في العقائد، وعدّوه بدعا لا يتبع، ونقصا من الإيمان لا يرتضي، ولا نجد هذه الصورة واضحة جلية، كما نجدها في مالك الذي كان يقول: كلما جاء رجل أجدل من رجل نقص مما نزل به جبريل.

ولقد حق علينا بعد أن بينا ما بينا أن نتجه إلى الغرض الأول من بحثنا وهو أن نبين فقهه، وقد كان أول ما عنينا به في هذه الناحية السند التاريخي لنقل ذلك الفقه، فبينًا ذلك السند من رجال، وكتب، وقوته. وصحته، ثم اتجهنا إلى بيان الأصول، التي استنبط بها، وكيف كشف فقهاء ذلك المذهب الغطاء عن هذه الأصول، ثم بينا كثرة الأصول، وخصبها، وقوة الحياة فيها، ومسايرتها للزمان، حتى إذا بلغنا من ذلك بتوفيق الله ما نحسب أنه الغاية، اتجهنا إلى بيان نمو المذهب، وأسباب نموه، واتساع أفق الاجتهاد والتخريج فيه، وعمل المتقدمين والمتأخرين، حتى كانت ثمرة ذلك تلك الثروة الفقهية الغزيرة الحياة.

وإنا نسارع فنقرر أمرين كانا بارزين في فقه الإمام مالك رضي الله عنه:

أحدهما: أن مالكًا رضي الله عنه كان فقيه رأي، كما هو فقيه أثر، وأنه يكثر الرأي في فقهه، كما يكثر الأثر، وأن المتقدمين كانوا يعتبرونه من فقهاء الرأي، وأن المأثور من فقهه ومناهجه شاهد بصدقهم، ولا ترد شهادة الواقع الملموس بظن متلمس.

ثانيهما: أن الرأي عند مالك تنوعت وسائله، ولكنه ينتهي إلى أصل واحد، وهو جلب المصلحة ورفع الحرج، وعلى ذلك يصح رد الفقه المالكي إلى الكتاب والآثار، والمصلحة ورفع الحرج، ولذلك فضل من البيان في بحثنا.

هذا، وإنا نحمد الله سبحانه وتعالى على أن يَسَّرَ لنا ما صَعُبَ، وقرَّب لنا ما بَعُدَ، ونضرع إليه تعالت قدرته أن يجعل فيه نفعا للناس، وأن يديم علينا نعمة التيسير، وهو وحده ولي التوفيق.

ذو الحجة سنة ١٣٦٥هـ **محمد أبو زهرة**

نوفمبر سنة ١٩٤٦م

تمهيد

١- جاء في ترتيب المدارك للقاضي عياض: «قال الليث بن سعد: لقيت مالكًا في المدينة فقلت له: إني أراك تمسح العرق عن جبينك. قال: عرقت مع أبي حنيفة، إنه لفقيه، يا مصري، ثم لقيت أبا حنيفة وقلت له: ما أحسن قول هذا الرجل فيك، فقال أبو حنيفة: ما رأيت أسرع منه بجواب صادق، ونقد تام».

هذا رأي إمام العراق في إمام دار الهجرة، وذلك رأي إمام الحجاز في شيخ الكوفة، وفقيه العراق، كلاهما يعلم مكان صاحبه من الفقه والنظر، وينصفه في آرائه وفكره، ويضعه في مكانه من العلم.

وبهذا الاتجاه المستقيم. نحاول أن ندرس كل إمام من الأئمة، ندرس الإمام غير متعصبين له، ولا متحاملين عليه، ولا نسلك مسلك الذين خلَفوا من بعد عصر الاجتهاد، فلا نتبعهم في مثارات التعب التي أثاروها؛ لأنا لا نحسب أن فضل الإمام مشتق من نقص غيره، وبخسه حقه، إنما فضله ذاتي مشتق من مواهبه ودراساته وإخلاصه في طلب الحق، واجتهاده في الوصول إليه، ولكلٍّ حظه من ذلك، وأنهم رضي الله عنهم لحرصهم على طلب الحق، واحتسابهم النية في البحث عنه، كان يرجع كل واحد منهم عن رأيه إن وجد أن الحق في غير ما قال، ولقد كان مالك رضي الله عنه يقول: «ينبغي للقاضي ألا يترك مجالسة العلماء، وكلما نزلت به نازلة ردها إليهم وشاورهم».

ولقد أوصى واليًا من ولاة المدينة، فقال له: «إذا عرض لك أمر فاتئد، وعاير على نظرك بنظر غيرك، فإن العيار يذهب عيب الرأي، كما تظهر النار عيب الذهب».

ولقد كان أبو يوسف يوافق أبا حنيفة في الأحباس، وبعض مسائل يخالف فيها مالكًا، فلما التقى به وأطلعه على الآثار وما عليه أهل المدينة: اختار رأي مالك، وقال: «لو رأى صاحبي (يعني أبا حنيفة) ما رأيت لرجع كما رجعت».

٢- وإذا كنا قد اعتزمنا أن ندرس إمام دار الهجرة غير متعصبين ولا متحاملين فمن الحق علينا أن نطرح أقوال المتعصبين جانبًا إلا ما كان منها يكشف عن ناحية من نواحي الإمام الفكرية، فإننا في هذه الحال لا نترك أقوالهم بل نفحص لبها ونأخذ ما

يستقيم مع الفكرة ويتسق به البحث، ونترك المبالغة والإغراء، وبذلك نستخلص الحق مما تأشّب به واختلط، كما يستخلص الذهب مما اختلط به من مواد غريبة عنه، وإن تم بينه وبينها المزج والاتحاد، وفي هذا السبيل نرد بعض الأقوال ونقبل بعضها، كما يفعل الصيرفي، إذ يرد الزيوف من النقود، ويقبل النافقة الرائجة، وليس لنا بد من أن نقرأ عند دراسة سيرة الإمام أقوال المتعصبين؛ ذلك أن تلك السيرة هي نثير في كتب المناقب، وكتب المناقب كتبت بعقلية متعصبة شديدة التعصب تبالغ فيمن ترفعه إلى درجة لا يستسيغها العقل، ويمجها كما يمج الفم كل مالا يتفق مع الذوق السليم، وتبالغ في الحط من شأن غيره، وإذا كانت السيرة قد كتبت بتلك العقلية، ولا يوجد سواها، فلابد للدارس من أن يخوض فيها خوضا، وأن يختار منها ما يكون مادة نقية خالصة يرى فيها القارئ صورة واضحة للإمام في فكره وفقهه، وكيف تلقي معاصروه استنباطه، وكيف مازج بين فكره وعصره، وكيف أخذ من معاصريه من وافق طريقته ومن خالفها، وبذلك يرى القارئ في الفقيه أنه ثمرة من ثمرات عصره وبيئته، وأنه وجّه بيئته وعصره، وأثّر فيهما، فهو نتيجة لجيله مؤثر فيه، أو مقدمة لجيل وهو وليد الجيل الذي سبقه.

٣ - وإنا إذا أخذنا على كتب المناقب غلوها في المدح، وتقديم الإمام علي غيره، وجهدنا في تذليل الصعوبات التي تقف محاجزة بيننا وبين إدراك الإمام كما هو ذاته، فإنه من الحق علينا، ونحن ندرس إمام دار الهجرة، أن نعترف بأن الكتب التي ألفت في مناقب الإمام مالك لم تكن في غلوها كالكتب التي كتبت في مناقب أبي حنيفة أو الشافعي رضي الله عنهما، ولم تصل إلى ما وصلت إليه هذه الكتب في الإغراق والتحامل على غيره، فلن تجد في كتاب ترتيب المدارك للقاضي عياض، أو في الديباج المذهب لابن فرحون، أو في مقدمة الزرقاني لشرح الموطأ، أو في المناقب للزواوي. إغراقا ومبالغة كالذي نجده في مناقب أبي حنيفة للمكي، أو في مناقب الشافعي لفخر الدين الرازي، وإن وجدت مبالغة أحيانًا ففي دائرة محدودة، ولعل أساسها أخبار وصلت إليهم غير صحيحة وبعض العقول يستسيغها ويقبلها.

وللقارئ أن يسأل: لِمَ كانت كتب المناقب لأبي حنيفة والشافعي مملوءة بالإغراق والمبالغة، والطعن في غيرهما، وقد خلت كتب مالك من الطعن في غيره تقريبا، وقلّت المبالغة في مدحه؟ وإن الجواب الذي يحضرنا في ذلك هو أن المعركة الجدلية التي جرت

في القرن الرابع وما وليه في العراق وما وراءه من بلاد المشرق جلها أو إن شئت فقل كلها، كان بين الشافعية والحنفية ولم يكن للمالكية في أغلب العصور فيها شأن، تلك المجادلة قد أرَّثت نيرانا بين أهل المذهبين كان من نتيجتها تلك الكتابات المتعصبة المادحة بإغراق، والقلدحة بمثله، أما المالكية الذين اختصوا بالأندلس والمغرب وشمال إفريقية وصاقبوا المذهب الشافعي في مصر، وكثير من البلدان، فقد عكفوا على دراسة مذهبهم هادئين، فلم يندفعوا في مدح كاذب، وإن بالغوا، ولم ينساقوا في تعصبهم إلى قدح شائن فسلموا من الثاني، ولم يغرفوا في الأول كثيراً.

لذلك لم نجد صعوبة كبيرة في تمحيص الأخبار التي اشتملت عليها كتب المناقب المالكية، وإنما الصعوبة في استخلاص صورة متناسقة، واضحة بينة، من بين أخبار غير متناسقة وغير متماسكة، بل هي نثير غير مضبوط، وإن كانت في جملتها أو في الأكثر الغالب صحيحة غير مردودة، وفوق ذلك لا نجد في المادة التي بين أيدينا من الأخبار ما يجلي بشكل غير متناسق من غير اضطراب، حياة الإمام الأولى وبيته.

لقد وجدنا عند دراسة أبي حنيفة رضي الله عنه في كتب الأخبار ما يعطينا صورة عن أبويه، وبيته، واستطعنا أن نستخلص من سيرته حياته الأولى، وكيف كان يعيش، أما مالك رضي الله عنه فلم نجد صورة لمعيشة أهله جلية كاملة غير مضطربة الأخبار، وكذلك حياته الأولى، وما كانت عليه، ثم كيف وجِّه إلى التعليم، وإن ذلك له أثره في دراسة ذلك الإمام الجليل، فإنه إذا كانت النواة هي أصل الشجرة الوارفة الظلال، فكذلك الحياة الأولى الساذجة هي أصل لتلك الحياة العلمية المتسعة الآفاق.

ولكن إذا كنا لم نجد ذلك للإمام مالك منصوصًا في موضع معين، فقد نجده أو نجد ما يدل عليه، أو يشير إليه مبثوثًا في بطون الأخبار، وما كان عليه أهل المدينة، ولعل حياة أهل المدينة ومدن الحجاز بشكل عام في العصر الأموي والعصر العباسي كانت حياة ساذجة، لا تعقُّد فيها، ولا اختلاف بين أهليها، فإن المدينة من يوم أن انتقلت الخلافة منها إلى غيرها، أخذت تتجه في بعض أحوالها إلى البداوة، حتى صارت أقرب إليها في هذه الأحوال، ولولا أنها مزار المسلمين وبها أحد المساجد الثلاثة التي تشد الرحال إليها، كما ذكر الرسول ﷺ لكان شأنها والبدوِ سواء، ولكنها مهاجر النبي ﷺ، فجعل الله لها تلك المنزلة الخالدة.

٤ - وإن استطعنا أن نرسم صورة عن حياة مالك، فإنا نجدها حياة رتيبة لا تعقد فيها ولا مغايرة، عاش في المدينة أشطر عمره كلها، ولم يغادرها إلا حاجا، ولم يعرف أنه انتجع غيرها من البلدان، أو قصد إلى المدائن دارسًا متتبعًا، ولم يعرف بحبه للسفر والارتحال كتلميذه الشافعي، أو كقرينه النعمان أبي حنيفة -رضي الله عنهم- بل كان مكتفيا بجوار الرسول ﷺ.

وهو في هذا المهاجَر الكريم يأتي إليه الناس أفواجا أفواجا في موسم الحج، وغير موسم الحج، زائرين قبر الرسول ﷺ، متنسمين نسيم الوحي في منزل الوحي، وفي مهبط الشرع في تلك البقعة الطيبة المباركة، مقتفين آثار الرسول الكريم في ذلك الوادي المقدس.

وفي أشتات الناس الوافدين من كل فج عميق، يرى مالك أعراف الناس وأحوالهم واختلاف مشاربهم، وتباين أجناسهم، وتضارب منازعهم، ويجد في ذلك مادة للدراسة الفقهية تجيء إليه تسعى من غير عناء، ومن غير أن يركب متن السفر والانتقال. ولعلك في هذا تجد سببًا لتلك الحال الغريبة، أو التي تبدو بادي الرأي غريبة، وهي أن مذهب مالك الذي لزم المدينة لا يعدوها، مذهب خصب يتسع في أصوله لمختلف البيئات والأزمنة، لأنه وإن عاش في ظل المدينة وحدها، كانت تلك المدينة الطيبة المباركة ظلا ظليلا تجيء إليه الوفود من شتى البلاد زائرين أو مجاورين، فيجد مالك في أحوالهم المادة التي تغذي فقه الفقيه، وتمده بالعلم الغزير، ويعرف منها ما يصلح للناس، وما يطِب به لأدوائهم، وما يستقيم مع معاملاتهم.

٥ - وإن مقام مالك رضي الله عنه بالمدينة لم يفد مذهبه بتلك الفائدة وحدها، بل إفادة أخرى زادته خصبا، ونشرته من غير داعية يدعو إليه، ذلك أن طلاب العلم كانوا يجدون في ملازمة درس مالك مجاورة للرسول صلوات الله وسلامه عليه، فأقبلوا عليه أيَّما إقبال، ولزموه أتم ملازمة، ثم فارقوه إلى بلادهم فنشروا فتاويه ومسائله، وكانوا رسله إلى تلك البلاد النائية، يتصلون به فيما يعرض عليهم من مسائل، بالكتب يكتبونها، وبالمذاكرة إن جاءوا إليه في موسم الحج، فانتشر بذلك مذهبه في حياته، فكان في مصر وبلاد المغرب، ومالك حي، قد بارك الله له في العمر.

وقد استفاد المذهب من ذلك فائدتين محققتين ثابتتين: (إحداهما) أنه كان يحاول مع تلاميذه أن يوائم بين أعراف الناس وفقهه، (وثانيتهما) تشعب مسائله، وكثرة فتاويه،

فإن اتساع البلاد التي انتشر فيها، وأخذ أهلها بأصوله، وتطبيقه على كل ما يحدث لديهم من أحداث، وسع مسائل الاستنباط، وكثرت الفروع التي استنبطت، وبذلك كانت لديه وأصحابه أشتات من الأمور الواقعة اجتهد في تعرف أحكامها فأغنتهم عن الفرض والتقدير، ووضع الأحكام لأمور فرض وقوعها، وإن لم تقع فعلاً.

وإذا كان الفقه العراقي قد اتسع ونما بالفرض والتقدير، ففقه مالك أغنته الوقائع في البلاد المترامية الأطراف، المختلفة الأعراف عن الفرض والتقدير، وتصور ما لم يقع على أنه واقع، والفرق بينهما هو كالفرق بين الأمر الثابت الواقع، والأمر المفروض المتوقع، فالأول يستفيد منه الاستنباط اتصالاً بالحياة الواقعة، والثاني يستفيد منه الاستنباط الضبط المنطقي وحسن التصور لمناحي الاجتهاد، ولعل هذا أخص ما بين فقه أبي حنيفة وفقه مالك من افتراق، ولذا يبدو في فقه الأول حسن الضبط والانسجام بين مسائله، والاتساق في استنباطه، ويبدو في الثاني اتصاله اتصالاً وثيقًا بالحياة الواقعة ومصالح الناس.

٦ - ولئن تركنا حياة مالك، وما أحاط بها، وكيف أثر ذلك في فقهه وكان هو المقدمة التي أنتجت هذه النتائج المثمرة الفينانة الظلال، ثم اتجهنا إلى دراسة الفقه، لنجدن ثلاثة أمور تواجهنا:

الأمر الأول: كيف دَوَّن ذلك الفقه، وكيف جمع وتناقلته الأجيال المتعاقبة.

ثانيها: أصول ذلك المذهب، وكيف استنبطت، وكيف كان يقيد الإمام نفسه بها.

ثالثها: تحقيق قضية قد تناولتها الأقلام، وذكرناها في بعض ما كتبنا في غير هذا المقام، وهي مقدار استمساك مالك بالأثر إذا تعارض مع الأصول، أو بعبارة أدق أكان مالك لا يعد فقيه رأي قط أم له مجال يقارب أو يباعد أهل العراق في مقدار الأخذ بالرأي وإن كان الرأي مختلفا في طرائقه ومسالكه؟.

ولنتكلم في كل واحد من هذه الأمور الثلاثة كلمة تبين مسلكنا عند دراسته، وتكشف عن منهجنا عند بيانه.

٧ - أما عن الأمر الأول، وهو كيف دوَّن مذهبه، فإن لهذا المذهب كتابين يعدان أصلين يرجع إليهما، وهما جامعان لفقهه جمعًا تامًا في الجملة، وهذان الكتابان هما الموطأ، والمدوَّنة الكبرى.

أما الموطأ فهو كتاب لمالك جمع فيه الصحاح من الأحاديث والأخبار والآثار وفتاوى الصحابة والتابعين، وذكر الرأي الذي يرتئيه إذا كان لرأيه فيما يسوقه مجال واعتبار، وهو كتاب صادق بالنسبة إلى مالك، روى عنه بعدة طرائق اتحدت في مجموعها، وإن اختلف رواتها، وهو إن كان كتاب حديث وآثار، هو في لبه كتاب فقه، يتضمن مع ما يسوقه مالك من أحاديث قد نقدها ومحّص رواتها رأيه في فقهها، ومنحاه في الاستدلال وطرائق الاستنباط منها، وسنبين ذلك كله في الكلام في كتب المذهب المالكي.

وأما المدوّنة فهي وإن لم يكتبها مالك رَضِيَ اللهُ عَنْهُ كما كتب الموطأ، ولكنها كتبت من بعده، وكان أساس كتابتها كما في أخبار روايتها، أن بعض أصحاب مالك رأي كتب محمد صاحب أبي حنيفة، ودرسها فأراد أن يستخرج فتاوى مالك في مثل مسائلها، وذاكر أصحابه في ذلك، فما وجدوه منصوصًا عليه في المروي عن مالك ذكروه. وما لم يجدوا له فتوى رواها أصحاب مالك عنه اجتهدوا فيها بالقياس على ما أثر عن مالك، ومجموع هذه الفتاوى دوِّن، فكان المدوَّنة الكبرى التي رواها سحنون، وهي بذلك قد جمعت آراء مالك بالنص، وجمعت ما يصح أن يكون استنباطا من فتاويه. فهي بهذا الاعتبار صورة للمذهب المالكي كما رواه وكما فهمه أصحاب مالك الذين ساروا على منهاجه، وكان لهم في آرائه فضل اجتهاد.

وإذا كانت المدونة قد كتبت بهذه الطريقة وقد تلقاها بالقبول العلماء في مذهب مالك، فإن من حق الذين جاءوا من بعدهم أن يتعرفوا سبب ذلك الاطمئنان، وأن ذلك يحتاج إلى دراسة متقصية ناقدة فاحصة كاشفة، ونرجو أن يوفقنا الله جلت قدرته إلى هذه الدراسة.

٨ - هذا من ناحية الأمر الأول، ومن ناحية الأمر الثاني، وهو أصول المذهب المالكي التي قيَّد مالك رَضِيَ اللهُ عَنْهُ نفسه بها عند استنباطه، نجد أن مالكًا لم ينص على أصوله نصا صريحًا واضحا متصل الأجزاء، كما فعل من بعده تلميذه الشافعي، إذ دوَّن أصول الاستنباط التي قيد نفسه بها، ولكن مع ذلك يستطيع القارئ المتتبع باستقراء الموطأ، أن يعرف أصول مالك التي كان يجتهد في دائرتها، وعلى الطرائق التي تسنها له لا يعدوها. وكذلك دراسة المدوَّنة دراسة فاحصة تكشف عن كثير، وأنه في الرسائل التي كان يكاتب بها المجتهدين المعاصرين يعلن تلك الأصول، كما تدل على ذلك رسالة

الليث بن سعد إليه، فإنها كانت مناقشة بين هذين الإمامين الجليلين في أصول الاستنباط، ولقد وفقنا الله للعثور على بعض رسالة مالك التي كانت رسالة الليث جوابها.

ومهما يكن ما تكشف عنه هذه المصادر من أصول لمالك، فإنها تشير ولا تعبِّر، وإن كانت الإشارة واضحة جلية، وهي مجملة لا تفصِّل، وإن لم يكن فيها إبهام؛ ولذلك لا نستطيع عند تعرف هذه الأصول الاقتصار عليها، بل لابد من الاستعانة بأقوال العلماء الذين حاولوا تعرف هذه الأصول من بعده، ولكننا سنرجع إلى هذه المصادر لاختبار هذه الأقوال، ومعرفة قربها من مذهب مالك وطريقته، وإن ذلك من غير شك يحتاج إلى مجهود، نضرع إلى الله -سبحانه وتعالى- أن يمدنا بالعون فيه.

٩- هذا هو الأمر الثاني، أما الأمر الثالث، وهو مقام مالك رضي الله عنه من الرأي والاجتهاد بجوار مقامه من علم الحديث والأثر، واستمساكه بآثار الصحابة رضي الله عنهم، فقد وجدنا أن كُتّاب تاريخ الفقه في عصرنا يعدُّون مالكًا رضي الله عنه فقيه أثر لا فقيه رأي، وسايرناهم في بعض كتاباتنا السابقة في هذا المقام، وقلنا: إن طريقة فقهاء المدينة في الاستنباط تقابل طريقة فقهاء العراق، وإن أهل المدينة يعتمدون على الأثر في أغلب استنباطاتهم، وإن العراقيين يغلب على فقههم الرأي. ولكنا عند دراسة مالك خاصة وجدناه فقيه رأي كما هو فقيه أثر، وأن ما يقال عن فقه المدينة في كتابات بعض المعاصرين لا ينطبق تمام الانطباق على فقه مالك الذي طُبع به الفقه المدني في عصره، وإن كان الرأي الذي ارتضاه مالك ليس هو الرأي الذي اختاره أبو حنيفة وأصحابه وسائر العراقيين من كل الوجوه، فالفرق بينهما فرق في طريقة الاستنباط بالرأي، لا في مقداره.

وتلك قضية قد لمحناها في دراستنا السابقة، وفحصناها في هذه الدراسة، فوجدنا أن ما أدركناه بلمح النظر، هو ما انتهينا إليه بعد ترديد البصر.

ويظهر أن ذلك كان لفهم المتقدمين لمالك رضي الله عنه، فهم قد قرروا مع ذكرهم مقامه في الحديث وفحص الرواية أنه فقيه له رأي، وأنه قد يدرس الحديث ويحكم بضعف روايته عندما يزنه بالأصول الفقهية المستخلصة من الكتاب والسنة وما تطابق عليه عمل أهل المدينة من لدن وفاة رسول الله ﷺ إلى وقت مالك رضي الله عنه فلقد وجدنا الشافعي

رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يخالفه في كتابه «اختلاف مالك» في كثير من الأمور أخذ بها مالك، وخالف فيها عن بينة بعض المرويات من الأحاديث، ووجدناه في كتابه «إبطال الاستحسان» يشتد على المالكية وغيرهم في اعتمادهم على الرأي الذي لم يكن أساسه قياسا قد حمل فيه على النص، ووجدناه في كتابه «جماع العلم» يحمل على المالكية في أخذهم بعمل أهل المدينة، وتركهم بعض المروي، وهكذا، وليس ذلك كله إلا على أساس أن مالكًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مع أنه المحدث الراوي الفاحص الناقد كان فقيهًا أكثر من الرأي، وجعل له اعتبارا ومكانا.

ولقد وجدنا ابن قتيبة في كتابه المعارف، يعد مالكًا من أصحاب الرأي فيضعه مع ابن أبي ليلى وأبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد بن الحسن تحت عنوان «أصحاب الرأي».

ولعله نظر إلى إكثار مالك من الرأي، وإن كان العالمَ في الحديث الذي عد في الرعيل الأول من رجاله، وبذلك تنهار النظرية التي تقرر أن سبب الإكثار من الرأي هو قلة العلم بالحديث، فما كان علم مالك بالحديث قليلاً، بل كان كثيرًا، ولكن الحوادث التي وقعت، والمسائل التي سئل فيها كانت أكثر بقدر كبير جدًا، فكان لابد من الرأي، ولابد من الإكثار منه، ما دام يفتى ويستفتى؛ ويجيء إليه الناس من الشرق والغرب سائلين مستفتين.

ولم يكن منحاه في الرأي منحي فقهاء العراق، بل كان منحاه أن يتعرف المصالح في كل أمر لم يرد فيه كتاب ولا سنة ولا أثر، فالمصلحة عنده مقياس ضابط لكل ما هو شرعي، وما هو غير شرعي، ما دام لم يكن نص من كتاب أو سنة شاهدة بالتحريم، أو أثر مرجح له، وهو بهذا يفهم الشرع الإسلامي فهما يجعله قريبا من مصالح الناس، أو يجعله واضحا في هذه المصالح، وأنه لم يجئ فقط إلى الزهاد في صوامعهم، أو طلاب المثل العليا الخيالية الذين يعيشون في كمالهم النفسي وحده، بل جاء إلى الناس كافة، يجد الناس فيه المُثل العليا السامية، ويجدون فيه احتراما للمصالح البريئة الواقعة.

١٠ - وعلى ضوء هذه الحقيقة ندرس مالكًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وسنجد فيه الفقيه الذي اتسع فقهه، واستطاع أن يساير العصور المختلفة، والحضارات المتباينة، حتى إنا لنجد آراء في المذهب المالكي تتفق مع أعظم ما وصل إليه الغرب من آراء في الفقه، ذلك بأن ذلك

المذهب الجليل اشتق فقه الرأي فيه من الحياة الإنسانية، وقام على أساس جلب أكبر قدر من المنافع، ودفع أكبر قدر من المضار[1].

هذه خطوط رسمناها، تكشف للقارئ عن منهجنا في دراستنا لذلك الإمام الجليل، وإنا نضرع إلى الله سبحانه وتعالى أن يمدنا بالعون والتوفيق. والله الهادي إلى سواء السبيل.

(١) هو بذلك يتفق مع فلاسفة الأخلاق والقانون الذي يقررون أن مقياس الفضيلة هو المنفعة، فالخير ما كان فيه نفع بأكبر قدر ولأكبر عدد ممكن، والشر عكسه، وسنجلي ذلك بعض البيان في دراستنا إن شاء الله تعالى.



القسم الأول

حياة الإمام مالك وعصره

حياة الإمام مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (٩٣-١٧٩هـ)

مولده ونسبه:

١١ - اختلف العلماء في السنة التي ولد فيها مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فقيل أنه ولد سنة ٩٠، وقيل سنة ٩٣، وقيل سنة ٩٤، وقيل سنة ٩٥، وقيل سنة ٩٦، وقيل سنة ٩٨[١] ولكن الأكثرين على أنه ولد سنة ٩٣، ولقد روى أن مالكًا قال: «ولدت سنة ثلاث وتسعين»[٢]. ونحن نختار ذلك التاريخ لشهرته.

ولقد ذكر كتاب المناقب والسير أن أمه حملت به ثلاث سنين. وقيل أنها حملت سنتين، والمشهور عندهم أنها حملت به ثلاثا، ويظهر أن أساس هذا الخبر هو ما رواه الواقدي، فقد قال: سمعت مالك بن أنس يقول: قد يكون الحمل ثلاث سنين، وقد حمل ببعض الناس ثلاث سنين. يعني نفسه.

فكانت هذه مادة للذين يريدون أن يقرنوا حياة الإمام بالعجائب والغرائب لبيان أنه صنف من الناس ممتاز، اقترنت مميزاته بمولده، إذ إنه حُمل به ثلاث سنين على حين يحمل بكل مولود تسعة أشهر، فليس كمن يولدون كل يوم، فكانت هذه منقبة اقترنت بميلاده، كما كانت حياته من بعدُ كلها مناقب.

وإذا كان لمالك رأي فقهي، وهو جواز بقاء الحمل في بطن أمه ثلاثا، وأن ذلك الرأي استمده من أخبار بعض الأمهات أو من أقوال نسبت إلى بعض نساء السلف الصالح، فلسنا نستطيع أن نأخذ به؛ لأن الطب يقرر أن الحمل لا يمكن أن يمكث في بطن أمه أكثر من سنة، والاستقراء مع المراقبة الدقيقة يجعلنا نؤمن بأن الحمل لا يمكن أن يمكث في بطن أمه أكثر من تسعة أشهر.

وإذا كان مصدر تلك الرواية التي اشتهرت واستفاضت قول مالك هذا فإن من الحق علينا أن نرفضها، وأن نقرر أن أمه حملت به كسائر الأمهات، وليس في ذلك غض من مقامه، ولا نقص من إمامته، ولا نقض لأمر مقرر ثابت في التاريخ؛ لأن

---

(١) راجع الانتقاء لابن عبد البر، وتزيين الممالك للسيوطي، ووفيات الأعيان لابن خلكان، والديباج المذهب لابن فرحون، وترتيب المدارك للقاضي عياض.

(٢) تزيين الممالك، ص٧.

الذين يختلفون في وقت ميلاده ذلك الاختلاف الكبير لا يمكن أن يكون قبولهم لتلك الرواية الشاذة في حكم العقل والطب، ومجرى العادة، أساسه أمر مقرر ثابت.

١٢ - وقد ولد مالك بالمدينة، ورأي آثار الصحابة والتابعين كما رأي وعاين قبر النبي ﷺ والمشاهد العظام وفتح عينيه بنور الحياة، فوجد التقديس للمدينة وما بها، وكانت مهد العلم، ومبعث النور، ومنهل العرفان، فانطبع في نفسه تقديسها، ولازمه ذلك التقديس إلى أن مات، وكان له أثر في فكره وفقهه وحياته، فكان لا يطأ أديمها بدابة قط، وكان لما عليه أهل المدينة مكان من الاعتبار في اجتهاده، بل كان عمل أهل المدينة أصلا من أصول استنباطه على ما نبين ذلك في موضعه من القول إن شاء الله تعالى.

١٣ - ونسب مالك رضي الله عنه ينتهي إلى قبيلة يمنية وهي ذو أصبح، وهو مالك بن أنس بن مالك أبي عامر الأصبحي اليمني، وأمه اسمها العالية بنت شريك الأزدية، فأبوه وأمه عربيان يمنيان، فلم يجر عليه رق قط، ولكن يثار هنا أمران بالنسبة لأبويه، لا نتركهما حتى نجليهما ببعض القول:

أحدهما: أن هناك رواية تثبت أن أمه كانت مولاة وأن اسمها طليحة، وكانت مولاة لعبد الله بن معمر، وقد ذكرها بصيغة تدل على أن المشهور غيرها وهي الرواية الأولى، أي أنها يمنية أزدية، وهذا ما نرجحه، فإنا لا نترك المشهور إلى غير المشهور، إلا إذا قامت بينات ترجحه، أو كانت ثمة دلائل تشهد له.

وثانيهما: أن بعض كُتَّاب السير ادعى أن مالكًا وأسرته كانوا من الموالي، وذكروا أن جده الأعلى أبا عامر من موالي بني تيم، وهم البطن الذي كان منه أبو بكر الصديق رضي الله عنه فهو على هذا الادعاء قرشي بالولاء، وقد جاء ذكر عمه وكنيته أبو سهيل في البخاري على أنه من الموالي. فقد جاء في كتاب الصوم: عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ: حَدَّثَنِي ابْنُ أَبِي أَنَسٍ مَوْلَى التَّيْمِيِّينَ أَنَّ أَبَاهُ حَدَّثَهُ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ رضي الله عنه يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: **«إِذَا دَخَلَ شَهْرُ رَمَضَانَ فُتِّحَتْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ، وَغُلِّقَتْ أَبْوَابُ جَهَنَّمَ، وَسُلْسِلَتْ الشَّيَاطِينُ»** وقد قال ابن حجر في فتح الباري أن ابن أبي أنس هو أبو سهيل الأصبحي نافع بن أبي أنس مالك بن أبي عامر[1].

---

(١) راجع فتح الباري والبخاري بهامشه، ج٤، ص٨٠.

فهذا يدل على أن ابن شهاب الزهري شيخ مالك كان يعتبر مالكًا من موالي بني تيم، إذ اعتبر عمه كذلك، ولقد أنكر مالك رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ذلك وبين أن نسبه عربي خالص ليس فيه ولاء، ويظهر أن الذي روّج خبر هذا الولاء هو محمد بن إسحق صاحب السيرة؛ ولذلك لم يقبل روايته، وطعن في صدقه؛ لأن من مبادئه المقررة أن من كذب في أحاديث الناس لا تقبل روايته، وإن كان لا يكذب في العلم، ومهما يكن ما في هذا الادعاء من بطلان، فإن له أصلاً، وذلك أنه كان بين جد مالك وبين عبد الرحمن بن عثمان بن عبيد الله حلف لا ولاء، والحلف قد يكون بين العرب الأحرار، والولاء لا يكون إلا بين عربي ومولى، وخبر ذلك الحلف أن مالكًا جد الإمام قال له عبد الرحمن ابن أخي طلحة بن عبيد الله التيمي: هل لك إلى ما دعانا إليه غيرك فأبيناه عليه؟ قلت: إلى ماذا؟ قال: إلى أن يكون دمنا دمك وهدنتنا هدنتك، فكان بينهما ذلك الحلف الذي يرمي في مغزاه إلى التعاون على النصرة، دون سواها.

ولقد قال أبو سهيل عم مالك في بيان نسبهم: «نحن قوم من ذي أصبح قَدِمَ جدنا المدينة فتزوج في التيميين، فكان معهم ونُسبنا إليهم، وهذا يدل على أن الحلف كان مع أبي عامر لا مع ابنه مالك.

ومهما يكن فالكلام يستفاد منه أن الحلف الذي عقده كان نتيجة طبيعية للعلاقة التي ربطت الفريقين. فهي علاقة الصهر، ربطت بينهما، ثم أثمرت ذلك التناصر الذي وثقوا عروته.

١٤ - وفي أي وقت نزل المدينة أبو عامر جد مالك الأعلى الذي ارتبط برابطة المصاهرة بني تيم، ثم ارتبط بعد ذلك برابطة الحلف والتناصر؟. ذكر بعض المؤرخين أنه نزل بالمدينة في حياة النبي ﷺ، وأنه نزل بها بعد غزوة بدر، وأنه حضر مع النبي ﷺ كل الغزوات ما عدا بدرا، فقد قال القاضي بكر بن علاء القشيرى: إن أبا عامر جد أبي مالك رحمه الله من أصحاب رسول الله ﷺ وشهد المغازي كلها خلا بدرا، وابنه مالك جد مالك كنيته أبو أنس من كبار التابعين، ذكره غير واحد يروي عن عمر، وطلحة، وعائشة، وأبي هريرة، وحسان بن ثابت رضي الله عنهم، وهو أحد الأربعة الذين حملوا عثمان رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ليلا إلى قبره، وكفنوه[١].

---

(١) تزيين الممالك والديباج، ومقدمة شرح الموطأ للزرقاني.

هذا ما ذكره كثيرون من كتاب مناقب مالك، وبعضهم يذكر ذلك من غير أن يذكر سواه، وبعضهم يذكره، ويذكر الرواية الأخرى، وهي أن أبا عامر هذا إنما نزل المدينة بعد وفاة الرسول ﷺ، فهو لهذا تابعي مخضرم لأنه لم يلق الرسول في حياته، بل التقى بأصحابه ودرس عليهم، فهو لهذا تابعي، ولأنه عاش في حياة النبي ﷺ، وكان يمكن أن يلقاه، اعتبر مخضرما غير صحابي.

ولم يذكر ابن عبد البر في الانتقاء أنه صحابي، ولم يذكر أنه جاء المدينة، بل ذكر أن الذي جاء إليها هو مالك بن أبي عامر هذا، فقد قال: «قدم مالك بن أبي عامر المدينة من اليمن متظلمًا من بعض ولاة بني تيم مرة فعاقده وصار معهم».

ويفهم من فحوى هذه الرواية أن أسرة أبي عامر كانت باليمن، وأول من قدم المدينة منها هو جد مالك لا أبو عامر، فبين أيدينا إذن ثلاث روايات إحداها أن أبا عامر حضر في عصر النبي ﷺ، وشهد المغازي كلها ما عدا بدرا، وثانيتها أنه حضر المدينة ولكن بعد انتقال النبي ﷺ إلى الرفيق الأعلى. وأنه صاهر بني تيم كما روى عن أبي سهيل عم مالك، وثالثتها أن أول من قدم من هذه الأسرة هو مالك بن أبي عامر لا أبو عامر نفسه.

ونحن نختار الرواية الثانية؛ لأنها تتفق مع المروي عن أبي سهيل، وهو أعلم الناس بأسرته، فهو يذكر أن جده حضر إلى المدينة وصاهر بني تيم، ولأن كونه صحابيًا وإن كان مشهورًا لدي المالكية لم يقبله المحققون من المحدثين، وقد قال في ذلك السيوطي في كتابه تزيين الممالك: قال الحافظ شمس الدين الذهبي في تجريده: «ولم أر أحدًا ذكره في الصحابة، ونقل الحافظ ابن حجر في الإصابة كلام الذهبي، ولم يزد عليه»[1].

نشأته:

١٥- نشأ مالك في بيت اشتغل بعلم الأثر، وفي بيئة كلها للأثر والحديث، أما بيته فقد كان مشتغلا بعلم الحديث، واستطلاع الآثار وأخبار الصحابة وفتاويهم، فجده مالك بن أبي عامر كان من كبار التابعين وعلمائهم، روى - كما نوهنا - عن عمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان، وطلحة بن عبيد الله، وعائشة أم المؤمنين، وقد روى عنه

(١) راجع تزيين الممالك. ص٤، ومقدمة شرح الزرقاني للموطأ. ج١، ص٢.

كما قيل بنوه أنس أبو مالك الإمام، وربيع، ونافع المكني بأبي سهيل. ويظهر أن أكثرهم عناية بالرواية أبو سهيل هذا؛ ولذا عد من شيوخ ابن شهاب الزهري. وإن كان مقاربًا له في السن، بل لقد مات بعده، فقد جاء في فتح الباري: أبو سهيل نافع بن أبي أنس بن مالك بن أبي عامر، شيخ إسماعيل بن جعفر، وهو من صغار شيوخ ابن جعفر، وقد تأخر أبو سهيل في الوفاة عن الزهري[1].

ويظهر أن أنسًا أبا مالك لم يكن اشتغاله بالحديث كثيرًا، فلم يعرف أن مالكًا روى عنه، ولو كان له شأن فيه لكان أول من يروي عنهم من العلماء؛ ولقد ذكر في بعض الكتب: روى عن مالك عن أبيه عن جده عن عمر بن الخطاب عن النبي ﷺ أنه قال: «ثَلاَثٌ يَفْرَحُ بِهِنَّ البَدَنُ، وَيَرْبُو عَلَيْهِنَّ: الطِّيبُ، وَالثَّوْبُ اللَّيِّنُ، وَشُرْبُ الْعَسَلِ»، ولكن المحققين من علماء الحديث قالوا إن هذا الخبر لا يصح عن مالك فهو ضعيف[2]. ولقد أورد الخطيب البغدادي هذا الخبر، وظاهر كلامه أنه لم يرو عنه غيره[3].

وإذا كان لم ينسب إلى مالك أنه يروي عن أبيه غير الخبر الذي يشك في نسبته إليه، فالظاهر أن مالكًا لم يرو عنه شيئًا، وإذا كان لم يرو عنه، فلأنه لم يكن في مقام من علم الحديث يسمح بأن يكون شيخًا لابنه، فلم يكن إذن من المشتغلين بعلم الحديث.

ومهما يكن حال أبيه من العلم ففي أعمامه وجده غناء، ويكفي مقامهم في العلم لتكون الأسرة المشهورة بالعلم، ولقد اتجه من قبل مالك من إخوته أخوه النضر، فقد كان ملازما للعلماء يتلقى عليهم، ويأخذ عنهم حتى أن مالكًا لما لازمهم كان يعرف بأخي النضر لشهرة أخيه دونه، فلما ذاع أمره بين شيوخه صار أشهر من أخيه، وصار يذكر النضر بأنه أخو مالك رضي الله عنه.

١٦- هذه أسرة مالك، وهي توعز إلى الناشئ فيها بأن يتجه إلى طلب الحديث والفتيا إن كان استعداده لهما، فإن الناشئ تتغذي مواهبه ومنازعه من منزع بيته وما يتجه إليه، فتترعرع تحت ظلها المواهب وتتجه المنازع.

---

(١) فتح الباري الجزء الرابع، ص٨٠.

(٢) راجع تزيين الممالك، ص٥.

(٣) راجع تزيين الممالك، ص٥.

ولقد كانت البيئة العامة للبلد الذي عاش فيه، وأظلته سماؤه، وأقلّته أرضه، توعز بالعرفان، وتنمي المواهب، فلقد كانت بيئته مدينة الرسول ﷺ، ومهاجَره الذي هاجر إليه، وموطن الشرع، ومبعث النور، ومعقد الحكم الإسلامي الأول، وقصبة الإسلام في عهد أبي بكر وعمر وعثمان، وقد كان عهد عمر هو العهد الأول الذي تفتقت فيه القرائح الإسلامية، تستنبط من هدي القرآن والرسول أحكاما تصلح لتلك المدنيات والحضارات التي أظلها الإسلام بسلطانه، ومد عليها بجرانه، وكانت كلمة الله هي العليا في أمرها، وفي توجيهها.

ولقد استمرت المدينة في العصر الأموي موئل الشريعة، ومرجع العلماء، حتى الصحابة أنفسهم، وإنه ليروي أن عبد الله بن مسعود كان يسأل عن الأمر وهو بالعراق فيفتى به، فإذا جاء إلى المدينة ووجد ما يخالفه عاد إلى العراق لا يحط عن راحلته حتى يرجع إلى من أفتاه فيخبره، ولقد كان عبد الله بن عمر يستشار من عبد الله بن الزبير، وعبد الله بن مروان، المتنازعين على الإمارة، فكتب إليهما: إن كنتما تريدان المشورة، فعليكما بدار الهجرة مهد السنة.

ولقد نشأ مالك وللمدينة تلك المكانة لم تزايلها، حتى لقد كان عمر بن عبدالعزيز رضي الله عنه يكتب إلى الأمصار يعلمهم السنن والفقه، ويكتب إلى أبي بكر بن حزم أن يجمع له السنن، ويكتب بها إليه، فتوفي (وقد كتب له ابن حزم كتبًا) قبل أن يبعث بها إليه[1].

هذه هي المدينة في وقت نشأة مالك، كانت مهد السنن وموطن الفتاوى المأثورة، اجتمع بها الرعيل الأول من علماء الصحابة، ثم تلاميذهم من بعدهم، حتى جاء مالك فوجد تلك التركة المثرية من العلم والحديث والفتاوى، فنمت مواهبه تحت ظلها، وجني من ثمرتها، وشدا بما تلقي من رجالها.

١٧ - في ظل هذه البيئة الخاصة والعامة نشأ مالك، وقد حفظ القرآن الكريم في صدر حياته، كما هو الشأن في أكثر الأسر الإسلامية التي يتربى أبناؤها تربية دينية، ولابد أن تكون الأسرة كذلك في مدينة الرسول ﷺ، والعهد قريب، إذ كان من القرون الأولى التي تعد خير القرون، كما ذكر الرسول ﷺ.

---

(١) ترتيب المدارك بدار الكتب رقم ٩٦٧٣ تاريخ - القسم الأول من الجزء الأول ص٢٢.

ولقد اتجه بعد حفظ القرآن الكريم إلى حفظ الحديث، فوجد من بيئته محرضًا، ومن المدينة موعزًا ومشجعًا، ولذلك اقترح على أهله أن يذهب إلى مجالس العلماء ليكتب العلم ويدرسه، فذكر لأمه أنه يريد أن يذهب فيكتب العلم، فألبسته أحسن الثياب وعممته، ثم قالت: اذهب فاكتب الآن. وكانت تقول: اذهب إلى ربيعة فتعلم علمه قبل أدبه[1].

ويظهر أنه لهذا التحريض من أمه جلس إلى ربيعة الرأي أول مرة، فأخذ عنه فقه الرأي وهو حدث صغير على قدر طاقته، حتى لقد قال بعض معاصريه: رأيت مالكًا في حلقة ربيعة، وفي أذنه شنف، وهذا يدل على ملازمته الطلب منذ صغره، وكان حريصًا منذ صباه على استحفاظ ما يكتب، حتى أنه بعد سماع الدرس وكتابته يتبع ظلال الأشجار يستعيد ما تلقى، ولقد رأته أخته كذلك، فذكرته لأبيها فقال لها: يا بنية إنه يحفظ أحاديث رسول الله ﷺ.

١٨- ولكن طلب العلم من مجالس العلماء المختلفة لا يكوّن الملكة العلمية التي ينشأ عليها الناشئ، بل لابد من أن يلازم عالما من بينهم، وأن يختصه بكثرة الملازمة وقتًا يتم فيه تحصيله وتكوينه، حتى إذا تخرج عليه، اتجه إلى الدراسة حرًا، بعد أن يكون عنده من العتاد العلمي ما يمكنه من الاستقلال الفكري.

ولقد قال أبو حنيفة عندما سئل كيف تعلم ودرس؟: كنت في معدن العلم والفقه، فجالست أهله، ولزمت فقيهًا من فقهائهم.

وكان مالك في معدن العلم والفقه حقا، ولقد جالس العلماء ناشئًا صغيرًا، ولكن هل لزم فقيهًا من فقهائهم، وعالمًا من علمائهم؟ إن تلك الملازمة أمر لابد منه، إن كانت ملازمته لا تمنع من مجالسة غيره من العلماء في وقت النضج.

لقد ذكر هو أنه لازم أحد أولئك العلماء في عصره، فقد جاء في المدارك: كان لي أخ في سن ابن شهاب، فألقى أبي علينا مسألة، فأصاب أخي، وأخطأت، فقال لي أبي: ألهتك الحمام عن طلب العلم، فغضبت، وانقطعت إلى ابن هرمز سبع سنين (وفي رواية ثماني سنين) لم أخلطه بغيره، وكنت أجعل في كمي تمرًا، وأناوله صبيانه، وأقول لهم: إن سألكم أحد عن الشيخ، فقولوا: مشغول، وقال ابن هرمز يومًا لجاريته:

---

(١) المدارك ص١١٥، والديباج المذهب، ص٢٠، وربيعة هو ربيعة الرأي.

من بالباب؟ فلم تر إلا مالكًا، فرجعت فقالت: ما ثم إلا ذاك الأشقر، فقال: ادعيه فذاك عالم الناس، وكان مالك قد اتخذ تُبَّانا[1] محشوا للجلوس على باب ابن هرمز يتقي به برد حجر هناك، وقيل: بل من برد صخر المسجد، وفيه كان مجلس ابن هرمز[2].

١٩- هذا الخبر يدل على ثلاثة أمور:

أحدها: أن مالكًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في صدر حياته العلمية، وقد أخذ يخط طريقه للعلم، بحيث كان يسأل ويجيب، قد اتجه في معدن العلم إلى عالم اختصه بطول ملازمته، بل قصر نفسه عليه أمدا طويلا لم يخلط فيه بغيره من العلماء كما جاء على لسانه، وأن ذلك الاختصاص لم يبدأ في أول طلب العلم، بل بعد أن بلغ مبلغ من يختبر، فيسأل فيخطئ أو يصيب، ولا يكون ذلك دون العاشرة.

ثانيها: أن تلك الملازمة قد ذكر أن مدتها كانت سبع سنين، وفي رواية أنها ثمان، ويظهر أن هذه المدة هي التي لم يخلطه فيها بغيره من العلماء، أي لم يتلق فيها عن أحد سواه، ويظهر أنه كان يلازمه بعدها ملازمة يخلط فيها بغيره من العلماء ويأخذ عنهم، أي لا يلازمه ملازمة اختصاص كالأولى، وبذلك نوفق بين هذه الرواية وروايات أخرى، فقد روى عنه أنه قال: جالست ابن هرمز ثلاث عشرة سنة، وروى ست عشرة سنة في علم لم أبثه لأحد من الناس، قال: وكان من أعلم الناس، بالرد على أهل الأهواء، ولِما اختلف فيه الناس[3].

ولقد روي عنه أنه قال: إنه كان الرجل ليختلف إلى الرجل ثلاثين سنة يتعلم منه، فظننا أنه يعني نفسه مع ابن هرمز، وكان ابن هرمز استحلفه ألا يذكر نفسه في حديث.

ففي الجمع بين هذه الروايات المختلفة نقول: إنه في الرواية الأولى التي تذكر أن المدة كانت سبع سنين أو ثماني، كان يذكر الملازمة التامة، ولذا صرح فيها بأنه لم يخلط به غيره.

وفي الرواية الثانية كان يختصه بملازمة أكثر من غيره، وإن كان يخلط به غيره، ولذا عبر فيها: بجالست ابن هرمز ثلاث عشرة سنة.

(١) في القاموس: التُّبان كرمان السراويل، ولعل المراد أنه كان يحشو بعض الثياب بقطن ويجلس عليه يتقي به برد الحجر.

(٢) المدارك القسم الأول ص١١٦، وقد نقل عنه هذا الديباج المذهب لابن فرحون.

(٣) المدارك، القسم الأول، ص٧١.

والمدة الثالثة لا نقبلها؛ لأن مالكًا نضج في العلم مبكرا فما كان يختلف تلميذًا طول هذه المدة، وبهذا يكون التوفيق بين الروايات المختلفة التي وردت في مدة تلمذته لابن هرمز هذا، وهي مأخوذة مما تشير إليه العبارات المختلفة لمتن هذه الروايات، وتتفق تمام الاتفاق مع النظام الذي يأخذ به نفسه من يريد النبوغ، والحصول على الحظ الأكبر من العلم مع استقلال الفكر، يلازم عالمًا من العلماء ثم يخلط به غيره مع اختصاصه بفضل من الاختلاط، ثم يختلف إليه بعد ذلك من وقت لآخر.

الأمر الثالث: كان مالك متأثرًا كل التأثر بما تلقاه عن ابن هرمز، فهو من الشيوخ الذين وجهوا ميوله إلى وجهتها، ولقد كان مالك يتخذه من بين العلماء أسوة صالحة، ولذلك جاء في بعض الروايات أن مالكًا في إكثاره من «لا أدري» التي كان يجيب بها فيما لا يعلم كان غير متكلف ولا متعمل، إنما كان يقتدي بابن هرمز هذا. فقد جاء في المدارك: قال مالك: سمعت ابن هرمز يقول: ينبغي أن يورث العالم جلساءه قول: «لا أدري»، حتى يكون ذاك أصلا في أيديهم يفزعون إليه، فإذا سئل أحدهم عما لا يدري قال: لا أدري، قال ابن وهب: كان مالك يقول في أكثر ما يسأل عنه: لا أدري.

ومن ذلك ترى مقدار تأثر مالك بصحبة ذلك العالم الجليل صبيًا، ويافعًا، وشابًا مكتمل المدارك والقوي.

٢٠ - وما ذلك النوع من العلم الذي تلقاه مالك عن ذلك العالم الجليل الذي وجه نفسه وفكره ذلك التوجيه؟ لم يذكره مالك بصريح اللفظ، ولم يذكر أكثر علمه، بل لم يذكره في إسناد أحاديثه كثيرًا كما أوصاه بذلك هو ورعا وتدينا، خشية على نفسه أن يدخله الوهم في أحاديث رسول الله ﷺ، وأن ينقل عن ذلك الوهم.

ولكن ما عجزنا عن أخذه بصريح القول قد نأخذه بإشارته وإيمائه، فلقد قال مالك فيه، فيما نقلناه في مطوي الروايات السابقة: كان من أعلم الناس بالرد على أهل الأهواء وما اختلف فيه الناس.

فهذه العبارة تفيد أنه يتلقى عليه اختلاف الناس في الفتيا والفقه، ويتلقى عنه الرد على أهل الأهواء، وهذا هو السر في أنه لم ينشر كل علمه بين الناس، وقد ذكر ذلك. فإن مالكًا كان يقتصر فيما يلقيه على تلاميذه على الحديث، والفتيا في المسائل الفقهية. ولا يعدو هذين الأمرين.

وما كان يحب الجدل فيما أثاره المعتزلة والجبرية والمُرجئة والخوارج من أمور تتحير فيها المدارك، وتختلف حولها العقول، ولم يكن ذلك عن جهل بأقوالهم، بل كان عن علم وبينة، لأنه رأي أن الخوض فيها لا ينتهي فيه الخائض إلى بر السلامة، ولا يصل إلى غاية.

ولقد جاء في المدارك: «أخبر بعض نقاد المعتزلة قال: أتيت مالك بن أنس فسألته عن مسألة من القدر بحضرة الناس، فأومأ إليَّ أن أسكت، فلما خلا المجلس قال: اسأل الآن، وكره أن يجيبني بحضرة الناس، فزعم أنه لم تبق له مسألة إلا سأل عنها وأجابه، وأقام الحجة على إبطال مذهبهم»[1].

وترى من هذا أن مالكًا ما كان يلقي في درسه كل ما يعلم، بل يلقي خير ما يعلم وما يرى فيه خيرا للناس وعلمًا بالدين يتوارثونه.

٢١ - كانت المدينة مهد العلم حقًا وصدقًا، فكان بها في عصر مالك من التابعين عدد يجد فيهم مالك الناشئ المَعين الذي لا ينضب، والمنهل العذب المستساغ الذي لا كدرة فيه ولا اعتكار، لازم ابن هرمز تلك الملازمة التي لم يخلطه فيها بغيره، وقد أخذ عنه اختلاف الناس والرد على أهل الأهواء، وأورثه هذا الرغبة في طلب الحقيقة، من غير تكلف لمراء أو جدال، ثم اتجه إلى الأخذ من الينابيع الأخرى، مع مجالسة ينبوعه الأول. وقد وجد في نافع مولى ابن عمر رضي الله عنهما بغيته، فجالسه مع مجالسة ابن هرمز وأخذ عنه علما كثيراً.

ولقد قال رضي الله عنه: «كنت آتي نافعا نصف النهار، وما تظلني الشجرة من الشمس، كنت أتحين خروجه، فإذا خرج أدعه ساعة، كأني لم أره، ثم أتعرض له فأسلم عليه، وأدعه، حتى إذا دخل البلاط، أقول له: كيف قال ابن عمر في كذا وكذا، فيجيبني، ثم أحبس عنه، وكان فيه حدة»[2].

وهذا الخبر يدل على عظيم ما كان يبذله مالك في طلب العلم، ففي تلك البلاد الحارة يخرج في الظهر إلى منزل نافع، وهو في البقيع خارج المدينة يترقب خروجه من منزله، ثم يصطحبه إلى المسجد، حتى إذا استقر نافع واطمأن ألقى عليه أسئلة في

---

(١) المدارك ص٧١ من القسم الأول من الجزء الأول.

(٢) الديباج المذهب، ص١١٧.

الحديث والفقه. فأخذ عنه حديثاً كثيراً، وتلقى عليه فتاوى ابن عمر، ولابن عمر مكانته في فقه الأثر والتخريج عليه، واستنباط الأحكام على ضوء الحديث النبوي الشريف.

٢٢ - وأخذ مالك عن ابن شهاب الزهري، كما أكثر من الأخذ عن نافع، وقد بدت عليه العناية التامة باستحفاظ الحديث، والحرص عليه في جودة فهم، وحسن ضبط.

ولقد روي عنه أنه قال: «قَدِمَ عَلَيْنَا الزُّهْرِيُّ، فَأَتَيْنَاهُ وَمَعَنَا رَبِيعَةُ، فَحَدَّثَنَا نَيِّفًا وَأَرْبَعِينَ حَدِيثًا، ثُمَّ أَتَيْنَاهُ الْغَدَ، فَقَالَ: انظُرُوا كِتَابًا حَتَّى أُحَدِّثَكُمْ مِنْهُ، أَرَأَيْتُمْ مَا حَدَّثْتُكُمْ بِهِ أَمْسِ، أَيُّ شَيْءٍ فِي أَيْدِيكُمْ مِنْهُ؟ قَالَ: فَقَالَ لَهُ رَبِيعَةُ: هَهُنَا مَنْ يَرُدُّ عَلَيْكَ مَا حَدَّثْتَ بِهِ أَمْسِ. قَالَ: وَمَنْ هُوَ؟ قَالَ ابْنُ أَبِي عَامِرٍ، قَالَ: هَاتِ، قَالَ: فَحَدَّثْتُهُ بِأَرْبَعِينَ حَدِيثًا مِنْهَا، فَقَالَ الزُّهْرِيُّ: مَا كُنْتُ أَرَى أَنَّهُ بَقِيَ أَحَدٌ يَحْفَظُ هَذَا غَيْرِي»(١).

وهذه الرواية تدل على أنه التقى بابن شهاب، وقد كبر قدره في العلم، وشدا فيه واشتهر بالضبط والحفظ، حتى لقد اعتمد عليه ربيعة شيخه في رد اللوم الذي وجه إلى جماعتهم لإهمالهم الكتاب، وحتى إنه ليصاحب شيخه في الحضور ويجلس بجواره في التلقي.

ولقد كان مالك حريصاً على الانتفاع من رواية الزهري، كما انتفع من قبل بعلم ابن هرمز، وعلم نافع وروايته، فكان يذهب إلى بيته يترقب خروجه، كما كان يذهب إلى بيت نافع بالبقيع وفي الهجير فيترقب خروجه، ويذهب إليه حيث يتوقع فراغه، ليكون التلقي في جو هادئ، حيث لا صخب للجماعة. روى عنه أنه قال: «شهدت العيد، فقلت هذا اليوم يوم يخلو فيه ابن شهاب، فانصرفت من المصلى، حتى جلست على بابه، فسمعته يقول لجاريته: «انظري من بالباب» فنظرت، فسمعتها تقول: مولاك الأشقر مالك. قال: أدخليه. فدخلت. فقال: ما أراك انصرفت بعد إلى منزلك؟ قلت: لا، قال: هل أكلت شيئًا؟ قلت: لا، قال: فاطعم، قلت: لا حاجة لي فيه، قال: فما تريد؟ قلت: تحدثني، قال لي: هات. فأخرجت ألواحي. فحدثني بأربعين حديثًا، فقلت: زدني. قال: حسبك. إن كنت رويت هذه الأحاديث فأنت من الحفاظ، قلت:

---

(١) المدارك ص١١٩، والانتقاء لابن عبد البر ص١٨.

قد رويتها، فجبذ الألواح من يدي، ثم قال: حدث، فحدثته بها، فردها إليَّ وقال: قم فأنت من أوعية العلم».

ولقد ذكر أنه كان لشدة حرصه على حفظ حديث ابن شهاب يجلس ومعه خيط، فإذا حدث بحديث عن الرسول ﷺ عقد عقدة حتى يعرف من عدد العقد عدد الأحاديث، ومقدار ما علَق بذاكرته منها، ولقد جاء في المدارك: «كان ابن شهاب إذا جلس، يحدث ثلاثين حديثًا، فحدث يومًا وعقدت حديثه. فأنسيت منها حديثًا، فلقيته فسألته عنه. فقال: ألم تكن في المجلس؟ قلت: بلى. قال: فمالك لم تحفظ؟ قلت: ثلاثون. إنما ذهب عني منها واحد. فقال: لقد ذهب حفظ الناس: ما استودعت قلبي شيئًا قط فنسيته. هات ما عندك، فسألته، فأنبأني. فانصرفت».

٢٣ - ولقد لازم مالكًا منذ صباه الاحترام التام لأحاديث رسول الله ﷺ. فهو لا يتلقاها إلا وهو في حال من الاستقرار والهدوء توقيرا لها وحرصا على ضبطها، ولذلك ما كان يتلقاها واقفا، ولا يتلقاها في حال ضيق، أو اضطراب حتى لا يفوته شيء منها.

جاء في المدارك: «سئل مالك هل سمع عن عمرو بن دينار. فقال: رأيته يحدث والناس قيام يكتبون، فكرهت أن أكتب حديث رسول الله ﷺ وأنا قائم».

ومر مالك بأبي الزناد وهو يحدث. فلم يجلس إليه. فلقيه بعد ذلك فقال له: ما منعك أن تجلس إليَّ، قال: كان الموضع ضيقا، فلم أرد أن أحدث حديث رسول الله ﷺ وأنا قائم، وروي أن القصة جرت له مع أبي حازم.

٢٤ - هذه مقتطفات من أخبار مالك في طلب العلم، وما قصدنا أن نحصي في هذا المقام شيوخه ولا ما أخذه عن كل شيخ، وما كان يطلبه في رجال الحديث، فذلك له موضعه من القول عند الكلام في مصادر علمه، ولكن يجب علينا التنبيه في هذا المقام إلى ثلاثة أمور، تشير هذه الأخبار إلى بعضها وتصرح ببعضها، وها هي الأمور الثلاثة:

أولها: أن العلم في ذلك الإبَّان كان يؤخذ بالتلقي عن الرجال من أفواههم لا من كتب مسطورة قد دوِّن فيها العلم؛ ولذلك أرهفت ذاكرات الطلاب، إذ كان كل اعتمادهم عليها، فكانوا يحرصون على ألا يذهب عنهم شيء سمعوه. فهذا مالك

يضبط عدد الأحاديث بعـقد الخيط، فإذا ند عنه حديث عاد إلى استـماعه. لا تمنعه من ذلك مـرارة الرد وحز اللوم، ثم هو يسـتمع إلى نيف وأربعين حـديثًا، فـلا يذهب إلا النيف ويبقي الأربعون، ويـسمع ثلاثين حديثًا، فلا يند منهـا إلا واحد، وإن ذلك فوق دلالته على قـوة الحافظة الواعية عنده، حتـى وصفه ابن شهاب بأنه من أوعـية العلم - يدل على مقدار عناية القوم بالحفظ، وحـرصهم على الضبط، وفي ذلك تزكية للقلب، وتقوية لمواهب النفس.

ثانيها: أنها تدل على أن العلماء قد ابتدأوا يقيدون العلم ويدونونه، وإن لم يكن الاعتمـاد على ما دُوِّن وما كتب، فـهذا ابن شهاب يحـرض تلاميذه على أن يكتـبوا ما يستمعون خـشية أن يضيع عليهم ما استمعـوا إليه، وهذا مالك يذهب إليه والألواح في يده يكتب فيها ما يسمع ويضبط، ولا يمنعه ذلك من حفظ ما كتب ووعيه، حتى أن ابن شهاب يجبذ منه الألواح، ثم يختبره فيما ألقاه عليه فيجده قد وعاه كاملا غير منقوص.

ثالثها: أن مالكًا كان دءوبا على طلب العلم قد صرف نفـسه إليه في جد ونشاط وصبر لا تمنعـه شدة الحر والجو اللافح من أن يخرج من منزله، ويتـرقب أوقات خروج العلماء من منازلهم إلى المسجد، ولا تمنعه حـدة بعضهم من أن يأخذ عنهم ويتحمل في ذلك غلظة اللوم أحيانًا، ويتجنب بهدوئه وكياستـه ورفقه أن يثير حدتهم ما استطاع إلى ذلك سبيلا، فيروي أنه كـان يلازم ابن هرمز من بكرة النهار إلى الليل، ولا يستجم في وقت تحسن فيه الراحة إن وجد في ذلك الوقت فرصـة للطلب لا يجدها في غيره. فهو يذهب إلى ابن شهاب في وقت العيد بعد الصلاة قبل أن يذهب إلى بيته؛ لأنه يجد أنه في ذلك الوقت يكون ابن شـهاب في هدأة الخلوة عن الناس، فـيحسن الاسـتمـاع إليه والاستفادة منه، وإذا كان لم يدخر جهـدًا في طلب العلم فهو أيضا لم يدخر في سبيله مالاً، حتى لقد قال ابن القاسم: أفضى بمالك طلب العلم إلى أن نقض سقف بيته فباع خشبه ثم مالت عليه الدنيا من بعد.

٢٥ - وقبل أن نتـرك الحديث في حياة مالـك وهو طالب علم نذكر العلوم التي عُني بطلبها ذكرا إجماليًا، وقد أشارت إليها الأخبار التي سقناها فيما مضى.

فهو قد طلب العلم من أربع نواح تتلاقي كلها في تكوين العالم الفقيه الذي يعلم الآثار على وجهـها، وفقـه الرأي على وجهه، ويتصل بـروح عصره ويعرف مـا يجري حوله، ويبث في الناس من أبواب العلم ما يرى من الخير أن يبثه فيهم.

(أ) فهو قد تعلم وجوه الرد على أصحاب الأهواء، واختلاف الناس وتباين منازعهم الفقهية وغير الفقهية في عصره، وتلقى ذلك على ابن هرمز، كما أخبر عن نفسه أنه قد أخذ عنه علمًا كثيرًا لم ينشره بين الناس، وإن وجد أن من الضروري أن يعرفه، وكأنه بذلك يقسم العلم قسمين: علم يلقى على الملأ والجمهور ولا يختص به أحد، إذ لا ضرر فيه لأحد، وكل العقول تقوى على قبوله واستساغته وهضمه والانتفاع به، وقسم لا يصح أن يعرفه إلا خاصة الناس فلا يلقى على العامة؛ لأن ضرره على بعض النفوس أكثر من نفعه، كالرد على أهل الأهواء، فإنه ربما يعسر فهمه على بعض العقول، وربما يفهمونه على غير وجهه، وربما يكون ترديد أقوالهم والرد عليها موجهًا للنفوس المنحرفة إلى ما عليه هؤلاء، فيكون الضرر حيث كان يرجى النفع، ولذلك لم يدع إلى كل ما علمه عن ابن هرمز، وإن كان قد تلقاه.

(ب) وتلقى فتاوى الصحابة عمن أدركهم ومن لم يدركهم من التابعين، وتابعي التابعين، فتلقى فتاوى عمر، وابن عمر رضي الله عنهما، وعائشة وغيرهم من الصحابة، وتلقى فتاوى ابن المسيب، وغيره من كبار التابعين الذين لم يدركهم، ولقد كان فقه الصحابة وكبار التابعين من المصادر الفقهية لكثير من تفريعات الفقه المالكي.

(جـ) وتلقى فقه الرأي على ربيعة بن عبد الرحمن الملقب بربيعة الرأي، ويظهر أن الرأي الذي تلقاه عن ربيعة هذا لم يكن القياس وعلله ومناطاته من كل الوجوه، بل كان أساسه التوفيق بين النصوص المختلفة ومصالح الناس وما يكون فيه النفع لمجموعهم؛ ولذلك جاء في المدارك ما نصه: قال ابن وهب: سئل مالك: هل كنتم تقايسون في مجلس ربيعة، ويكثر بعضكم على بعض، قال: لا والله[1].

ومن هذا النص نرى أن مالكًا ما كان يأخذ فقه الرأي الذي يكثر فيه القياس والتفريع حتى يدخل في الفقه التقديرى الذي كان كثيرًا في العراق، والذي كان وليد كثرة الأقيسة، واختبار الأوصاف التي تصلح للتعليل.

ولذا نرجح أن فقه الرأي عند ربيعة كان أساسه مصالح الناس.

(د) وتلقى أولاً وآخرا أحاديث الرسول ﷺ، وكان يتبع الرواة عن الرسول ﷺ، وينتقي الثقات المتفقهين منهم، وقد أوتي فراسة قوية في فهم الرجال وإدراك قوة عقلهم

(١) المدارك ص١٢١.

وفقــهـهم، ولقد أثــر عنه أنه قال رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «إِنَّ هَذَا الْعِلْمَ دِينٌ ، فَانْظُرُوا عَــمَّنْ تَأْخُذُونَ دِينَكُمْ ، لَقَـدْ أَدْرَكْتُ سَبْعِـينَ مِمَّنْ يَقُولُ: قَـالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، عِنْدَ هَـذِهِ الأَسَاطِينِ، وَأَشَارَ إِلَى مَسْجِدِ النَّبِيِّ ﷺ، فَمَـا أَخَذْتُ عَنْهُمْ شَيْئًا، وَإِنَّ أَحَدَهُمْ لَوِ اؤْتُمِنَ عَلَى بَيْتِ مَالٍ لَكَـانَ بِهِ أَمِينًا، إِلا أَنَّهُمْ لَمْ يَكُونُوا مِنْ أَهْلِ الـشَّأْنِ»[1]. وسنبين كيف كـان مالك يتعرف الثقات عند دراسة روايته ورواته إن شاء الله تعالى.

جلوسه للدرس والافتاء:

٢٦ - بعد أن اكتــملت دراسة مالك للآثار والفتـيا، اتخذ له مجلســا في المسجد النبوي للدرس والافـتاء، ولا شك أن الذي يجلس في مجلس هؤلاء التابعين وتـابعيهم الذين كانوا يُقـصدون من مشـارق الأرض ومغاربهـا لابد أن يكون على حظ كبـير من العلم، وفي حال من الإجلال والاحترام والتوقير تسمح له بأن يكون مقصد طلاب الفقه والمستفتين، وموضع ثقتهم، ويكون لكلامــه مكان من الاعتبار، كذلك عندما قصد إلى الدرس والإفتاء، وهو نفســه كان يحاول أن يستوثق من رأي شيوخـه فيه وإقرارهم بأنه لذلك أهل، وقد كانت تجري على لسانه تلك الكلمة الرائعـة: «لا خير فيمن يرى نفسه في حال لا يراه الناس لها أهلاً».

ولقد قال رحمه الله في هذا المقام وفي بيـان حاله عندما نزعت نفسه إلى الدرس والإفتاء: ليس كل من أحب أن يجلس في المـسجد للحديث والفتيـا جلس حتى يشاور فيـه أهل الصلاح، والفـضل، والجهـة من المسجـد، فإن رأوه لذلك أهلاً جـلس، وما جلست حتى شهد لي سبعون شيخًا من أهل العلم أني موضع لذلك.

وجاء رجل يسأل مـالكًا عن مسألة، فبادر ابن القـاسم فأفتاه، فأقـبل عليه مالك غاضبًا، قال له: جسرت على أن تفتى يا أبا عبد الرحمن؟ يكررها عليه، ما أفتيت حتى سألت: هل أنا للفتيا موضع؟ فلما سـكن غضبه، قيل له: من سألت؟ قال: «الزهري، وربيعة».

٢٧- هذه أخبار صحاح، وأقوال صادقة تدل على أن مالكًا ما كان يرى الشخص يصلح للإفتاء إلا بعد النضج الكامل، وأنه طبق ذلك القول على نفـسه، فما أفتى حتى نضج واكتمل، وشهد له سبعون من شيوخه الثقات، ومنهم الزهري، وربيعة الرأي.

---

(١) الانتقاء لابن عبد البر، وتزيين الممالك، وكتاب المدارك.

وماذا كانت سنه عندما تصدى للإفتاء؟ لم تذكر الروايات الصحيحة سنه في ذلك الوقت، وإن المنطق يوجب علينا أن نقول إنها سن الرجولة، فما كان الشخص ليبلغ مبلغ الفتيا في وسط هؤلاء العلماء المستبحرين، إلا إذا كان قد بلغ مبلغ الرجال، وما كان لغلام حدث، مهما يكن توقره ومهما يكن عقله وذكاؤه، أن يجلس مجلس التحديث والإفتاء في مسجد رسول الله ﷺ، ووسط شيوخه الذين تلقى العلم عليهم، ونهل من مناهلهم.

ولكن المتعصبين من المالكية الذين كتبوا في المناقب يأبون إلا أن يقولوا إنه جلس للدرس والإفتاء في سن السابعة عشرة، وكأنهم يريدون أن يقولوا إن خوارق العادات قد اقترنت بدراسته وفتواه كما اقترنت بحمله وميلاده. فقد حسبوا أن أمه حملت به ثلاث سنوات.

وقد اعتمدوا في ذلك على خبر تنسب روايته إلى سفيان بين عيينة، ذلك أنه ذكر أنه كان في مجلس ربيعة فدارت مسألة، فسأله مالك عنها، فقال له ربيعة كلاما فيه لوم، فانصرف مالك غاضبًا، وجلس في الظهر وحده فجلس إليه قوم، فلما صلى المغرب اجتمع إليه خمسون أو أكثر، فلما كان من الغد اجتمع إليه خلق كثير. قال: فجلس للناس، وهو ابن سبع عشرة[1].

هذا هو الخبر الذي يعتمد عليه في دعوى أن مالكًا قد جلس للإفتاء وهو في سن السابعة عشرة.

٢٨ - ونحن لا نستسيغ ذلك الخبر، بل إنا لنضرس عند سماعه، ذلك لأنه لا يتسق مع ما كان عليه الشأن للفتيا في المدينة، وما كان لها من خطر وقدر، ولأن العلماء الكبار كانوا مقيمين بها مجاورين قبر رسول الله ﷺ فيها، فغريب كل الغرابة أن يتركوا ابن شهاب ونافعًا وغيرهم، وهم كثيرون جدًا، ويجلسوا إلى ذلك الغلام الحدث، يتلقون عنه الحديث ويستفتونه، وإنا نجد الشواهد الكثيرة من الأخبار تناقض بشهادتها الصادقة تلك الرواية المزعومة:

(أ) فهي تذكر أن سبب جلوس مالك للإفتاء انصرافه من مجلس ربيعة مغاضبًا، مع أن الروايات الصادقة تقول أنه قبل أن يجلس للدرس والإفتاء استشار

(١) راجع: الديباج المذهب، والمدارك.

شيوخه وخص منهم بالذكر ابن شهاب وربيعة، فربيعة ممن أجاز له الجلوس للإفتاء، ولا يتسق ذلك مع فرض أن جلوسه للإفتاء وانفراده بحلقة خاصة كانا بسبب مغاضبته لربيعة، وإن كنا نرى أنه ترك ربيعة، ولكنه لم يجلس للإفتاء فوره، وإن ذلك لم يكن للوم وجهه، ولكن للاختلاف بينهما، ولم يكن ذلك في سن السابعة عشرة.

(ب) ومن الأخبار الصحاح ملازمته لابن هرمز سبع سنين، أو ثماني سنين، وجلوسه إليه مع اختلافه إلى غيره أكثر من ذلك، ولقد سبق في سبب ملازمته لابن هرمز أن أباه سأله عن مسألة فأجاب خطأ، وأجاب أخوه صوابًا، فلامه أبوه على لهوه. فلزم ابن هرمز، ولا يمكن أن تكون سن من يسأل فيجيب خطأ أو صوابًا دون العاشرة، ولا يلام في خطئه من كان دون العاشرة فإذا كانت سنه العاشرة على الأقل ولازم ابن هرمز سبعًا على الأقل، فتكون سنه عند نهاية الملازمة لابن هرمز سبع عشرة سنة على الأقل، ففي أي وقت تلقى غيره، وهو يذكر أنه لازم ابن هرمز سبع سنين لم يخلط به غيره، أم أنه قد تلقى على ابن هرمز وحده، وقد صرح بأنه لم ينشر علمه كثيرًا، ولم يبثه للناس؟ إن البداهة والمنطق ينطقان بأنه واصل دراسته من بعد الملازمة، أي من بعد السابعة عشرة.

(جـ) والروايات الصحاح تذكر أنه لم يجلس للإفتاء إلا بعد أن استشار سبعين من شيوخه، وهل يرى المنصف أن سبعين من الشيوخ يجمعون على إجازة الإفتاء وإلقاء حديث رسول الله ﷺ في المسجد لغلام حدث في السابعة عشرة من عمره، إلا إذا كان ذلك الغلام في حالة خارقة تشبه المعجزات، ولعل ذلك ما يرمي إليه ناشرو ذلك الكلام ومروجوه. وإنما هو بشر من البشر. ولدته الأمهات. كما ولدت غيره، وإن كان نابغة من العلماء، وثقة ضابطا من الثقات الأبرار الضابطين، وهو إمام دار الهجرة غير منازع في عصره.

(د) والروايات الصحاح تذكر أنه كان في صحبة ربيعة عند أول لقاء بابن شهاب، وأن ربيعة دفعه إلى ذكر الأحاديث التي استمعوها من ابن شهاب عندما لامهم لعدم كتابتهم ما سمعوا، وهو بلا ريب كان في ذلك الوقت لم يجلس للإفتاء؛ لأنه ما تلقى مقدارًا من الأحاديث يمكن أن يلقيها وتجعله فقيهًا قد اشتهر بالأثر قبل أن يجلس إلى ابن شهاب رضي الله عنه، ولأن الأخبار تتضافر على كثرة تردده على ابن شهاب، حتى في وقت العيد، وما ذلك شأن من جلس للإفتاء، وإلقاء الحديث.

وإذا كان قد صاحب ربيعة عند أول لقاء، واعتبره ربيعة حجة دونه فالمعقول ألا يكون في ذلك الوقت في سن الأحداث الغلمان، وإلا يكن تقديمه تصغيرًا لشأنهم وتهوينًا لأمرهم، أو تصغيرًا لشأن ابن شهاب وتهوينًا لأمره. وليس هذا ولا ذاك بمستساغ، وإنما الفرض المستساغ أن يكون مالك في ذلك الوقت شابا يصاحب الرجال، لا أن يكون غلامًا صغيرًا يصاحب الغلمان والأحداث.

٢٩- ولقد زكوا بهذا الخبر الذي زعموه صادقًا وهو كون مالك جلس للإفتاء في السابعة عشرة خبرًا آخر: فقد جاء في المدارك: قال أيوب السختياني: قدمت المدينة في حياة نافع، ولمالك حلقة. قال مصعب: كان لمالك حلقة في حياة نافع أكثر من حلقة نافع. وفي رواية ربيعة قال شعبة: قدمت المدينة بعد موت نافع بسنة ولمالك يومئذ حلقة. وكان موت نافع وسنه سبع عشرة (أي بعد المائة).

وقد علق القاضي عياض على ذلك بقوله: هذا كله صحيح، وقد تقدم أن مالكًا جلس للناس وهو ابن سبع عشرة سنة ومولده سنة ٩٣ على خلاف فيما قبلها فيأتي موت نافع وسنه نيف وعشرون سنة.

ومن هذا ترى أن صاحب المدارك بنى قبول هذه الأخبار على صحة قبول الخبر السابق، وفيه ما فيه، وأن الرواية التي تقول أنه جلس في حياة نافع، وأن حلقته قد كان فيها شك في أنه نافع أو ربيعة، وبذلك يسقط الاحتجاج بها، وأن الفرق بين تاريخ وفاة الرجلين كبير، فنافع توفي في سنة ١١٧ وربيعة توفي سنة ١٣٦، ومهما يكن من صلة مزعومة بين هذه الأخبار والخبر الأول، فإن دعوى أنه أفتى بعد وفاة نافع بسنة أقرب إلى القبول من دعوى أنه أفتى وهو في السابعة عشرة من عمره؛ لأنه يكون قد أفتى في سن الخامسة والعشرين، ولكن لا سند يؤيد ذلك الخبر.

٣٠- انتهينا من تتبع هذه الأخبار إلى أن ادعاء أنه جلس للتحديث والإفتاء في سن السابعة عشرة دعوى غير معقولة في ذاتها، ولا تتفق مع المعروف المشهور في ذلك الزمان، وتتجافى عنها الروايات الصحاح المقبولة المتفقة مع المعروف المألوف.

وإنا وإن لم نعرف على وجه التحقيق في أي سن جلس للتعليم بعد أن تعلم فالذي نستطيع أن نقوله أنه جلس في سن النضج، وعندما بلغ أشده، لا في ميعة الصبا وحداثته، والأخبار تستفيض بأنه جلس للفتوى، وربيعة حي، وليس في ذلك ما

يناهض المعقـول، بل العقل يقـبله؛ ذلك لأن ربيعة توفي سنـة ١٣٦، ومالك ولد على أرجح الروايات سنة ٩٣ فتكون وفاة ربيعة ومالك في الثالثة والأربعين، ومن المعقول أن يكون قد جلس للإفـتاء قبل ذلك، بل لابد أن يكون قـد تصدى للفتـوى والدرس قبل بلوغه هذه السن.

وأن ذلك يزكيه الثابت المحقق، فإن مالكًا لم يستمر في درس ربيعة إلى أن مات، بل تركه مختلفا معه في الرأي كـارها لبعض فتاويه، وإن لم ينقص تقديره لفضله، ولذا جاء في رسالة الليث إلى مالك ما نصه: «وكان من خلاف ربيعة لبعض ما قد مضى ما قد عرفت وحـضرت وسمعت قولك فيـه، وقول ذوي الرأي من أهل المدينة: يحيى بن سعـيد، وعبيـد الله بن عمـر، وكثيـر بن فرقد، وغـير كثيـر، ممن هو أسن منه، حتى اضطرك ما كـرهت من ذلك إلى فراق مجلسه وذاكـرتك أنت وعبد العزيز بن عـبد الله بعض ما نعـيب على ربيعة من ذلك فكنتمـا من الموافقين فيمـا أنكرت، تكرهان منه ما أكرهه، ومع ذلك بحمد الله عند ربيعة خيـر كثير، وعقل أصيل، ولسان بليغ، وفضل مستبين، وطريقة حسنة في الإسلام، ومودة صـادقة لإخوانه عامة، ولنا خاصة، رحمه الله وغفر له، وجزاه بأحسن من عمله»[1].

ومن هذه الجمل يتبين أن مالكًا فارق مجلس ربيعـة مختلفا معه في بعض ما يراه مخـالفًا بعض التابعين، ولا غـرابة في أن يكون له مجلس علم في حـياة ربيعـة ما دام كلاهما صار صـاحب رأي يخالف به رأي الآخر، وقد صار مالك في سن يـصلح فيها للإفتاء والتعليم في حياة ربيعة.

ولا يمنع الخلاف بينهما في الرأي من أن يستشيره عندما يجلس للإفتاء، فإن المودة بينهما لم تنقطع بسبب ذلك الخلاف، فقـد رأيت أن الليث كره من ربيعة ما كره مالك، ومع ذلك أثنى عليه ذلك الثناء الحسن. ودعا له بالرحمة والغفران، وذكر مودته لإخوانه عامة وله خاصة.

وخلاصة القول أن مالكًا جلس للإفتاء في مـسجد رسول الله ﷺ بعد أن اكتمل عقله ونضج فكره، وفي حياة بعض شيوخه الذين عاشوا إلى أن نضج واكتمل، وإن لم تقم لنا البينات على السن التي جلس فيها بالتعيين الذي لا شك فيه.

---

(١) رسالة الليث بن سعد كما في إعلام الموقعين، وسنذكرها ورسالة مالك في موضعها من بحثنا إن شاء الله تعالى.

٣١ - جلس مالك للتعليم بعد أن نضج، واستوت رجولته في مسجد رسول الله ﷺ، يفتى، ويروي طلاب الحديث عنه حديث رسول الله ﷺ، وكان مجلسه في المسجد النبوي الشريف، هو المكان الذي كان يجلس فيه عمر بن الخطاب للشورى، والحكم والقضاء، وكأن مالكًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ باختياره ذلك المجلس يتأثر بعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في جلوسه، كما تأثر في فتاويه التي رواها ابن المسيب وغيره من التابعين، وكأن تلك الحال الحسية توحي إليه دائما بالأمر المعنوي، ولذلك المجلس أثر آخر، فهو مكان رسول الله ﷺ الذي كان يجلس فيه في المسجد.

وكذلك فعل في مسكنه، فقد كان يسكن في دار عبد الله بن مسعود، فقد جاء في المدارك: كانت دار مالك بن أنس التي كان ينزل بها بالمدينة دار عبد الله بن مسعود، ليقتفي بذلك أثر عبد الله بن مسعود، كما كان يجلس في المسجد في مجلس عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

٣٢- عاش مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ تحف به آثار التابعين والصحابة، ويتلقى عن التابعين فتاوى الصحابة، ويخص منهم ذوي الرأي بالعناية، فيتتبع أخبار عمر وابن مسعود وغيرهما من فقهاء الصحابة، ويتعرف أقضيتهم وأحكامهم، ويحرص في دراسته على أن يكون متبعًا، لا مبتدعًا، وكان يرى في أعمال أهل المدينة ومكاييلهم وموازينهم وأحباسهم وأخبارهم ما ينير السبيل أمام الفقيه المقتفي الآثار، الذي يستنبط على ضوئها، ويسير على هديها، ويقتبس من نورها.

ولقد امتد به الأجل، وبارك الله له في العمر، فقارب التسعين عند وفاته، سنة ١٧٩هـ على أرجح الروايات، وكثر تلاميذه، وانتشر فقهه، وفاضت الأخبار بذكره، وتحدث الناس بعلمه، ولذلك فضل بيان نخصه، ونحن الآن نذكر مجرى حياته، وما عرض لها فقط.

ولم يلازم مالك المسجد في درسه طول حياته، فقد انتقل درسه إلى بيته عندما مرض بسلس البول، كما يذكر بعض الرواة عن مرضه، وقد اتفق الجميع على أنه مرض، وانتقل درسه بسبب ذلك من المسجد إلى بيته، بل لقد انقطع عن الخروج إلى الناس، وإن لم ينقطع عن العلم والحديث والدرس والإفتاء، وقد استمر على ذلك إلى أن قبضه الله إليه.

وقد جاء في الديباج المذهب لابن فرحون ما نصه: قال الواقدي: كان مالك يأتي المسجد، ويشهد الصلوات والجمعة والجنائز، ويعود المرضى، ويقضي الحقوق، ويجلس في المسجد، فيجتمع إليه أصحابه، ثم ترك الجلوس في المسجد فكان يصلي وينصرف إلى مجلسه، وترك حضور الجنائز، فكان يأتي أصحابها فيعزيهم، ثم ترك ذلك كله، فلم يكن يشهد الصلوات في المسجد، ولا الجمعة، ولا يأتي أحدًا يعزيه، واحتمل الناس عليه حتى مات، وكان ربما قيل له ذلك فيقول: ليس كل الناس يقدر أن يتكلم بعذره[١].

وكثرة الرواة على أنه مات سنة ١٧٩، وقد قال فيه القاضي عياض أنه الصحيح الذي عليه الجمهور، واختلفوا في أي وقت منها، والأكثرون على أنه مات في الليلة الرابعة عشرة من ربيع الثاني منها رضي الله عنه.

معيشته وعلاقته بالحكام:

٣٣ - وقبل أن نترك الكلام في حياته لابد من الكلام في معيشته ودرسه، وعلاقته بالحكام، ومعاملتهم له ومحنته منهم، وهنا نتكلم في الأمر الأول، ونبدأ فيه بالكلام في مورد رزق مالك رضي الله عنه. لم تذكر كتب المناقب والأخبار موارد رزق مالك رضي الله عنه موضحة مبينة، ولكن جاءت أخبار منثورة في الكتب تكشف عن موارد رزقه، وإن لم يكن كشفها كاملاً.

لقد ذكر العلماء أن أباه كان يصنع النبال، فهل كان ابنه على هذه الصناعة كما هو الشأن في أكثر الأسر، ينشأ الناشئ على صناعة أبيه وحرفته؟ لم تذكر الكتب أنه تولى هذه الصناعة، وسياق الأخبار يتجه إلى غيرها، فإن الأخبار تتضافر على أنه اتجه إلى العلم صغيرًا، ولم يكن ذلك جديدا في أسرته، بل كان جده وأعمامه من الرواة العلماء ذوي الشأن في علم الحديث والأثر، فإذا كان قد اتجه إلى العلم وهو صغير حدث، فلابد أنه لم يتجه إلى هذه الصناعة؛ لأنها تعوقه عن الملازمة التي أخذ بها نفسه، وإن كان ثمة احتمال الجمع بين العلم وهذه الصناعة، فليس ثمة خبر يزكي ذلك الاحتمال.

---

(١) المدارك ص١٠٩.

ولقد وجدنا كتب المناقب تذكر أن أخاه النضر كان يتجر في البز، وكان مالك يبيع معه[1]، ويتجر فيه، ولا مانع من الجمع بين التجارة وطلب العلم، فإن الوكلاء قد يغنون في هذا، والنضر نفسه كان من المشتغلين بالعلم وطلب الحديث، حتى لقد كان مالك ينادَى بأخي النضر، ثم اشتهر حتى صار النضر ينادَى بأخي مالك كما ذكرنا من قبل، ونحن نرجح أن مالكًا كان مرتزقه التجارة، ولقد صرحت بذلك كتب الأخبار، فلقد قال ابن القاسم تلميذه: إنه كان لمالك أربعمائة دينار يتجر بها، فمنها كان قوام عيشه[2].

٣٤ - من هذا علمنا مورد الرزق لمالك، وهو كان مع هذا المورد يقبل هدايا الخلفاء، ولا يعتريه شك في حِل أخذها، كما كان يشك أبو حنيفة معاصره، إذ إن هذا كان لا يقبل هدايا خلفاء بني العباس، ومن قبل لم يقبل هدايا الأمويين وكان يُختبر ولاؤه لأبي جعفر المنصور بإرسال الهدايا له، فإن قبلها كان ذلك دليلاً على ولائه، وإن لم يقبلها كان ذلك دليلاً على أنه كان يخفي في نفسه ما لا يبديه.

لم يكن مالك من المتزهدين في أموال الخلفاء، وإن كان يتعفف عن الأخذ ممن دونهم، فقد سئل عن الأخذ من السلاطين فقال: «أما الخلفاء فلا شك - يعني أنه لا بأس به - وأما مَن دونهم فإن فيه شيئًا». ولعله كان يرى أن من الخلفاء من كانوا يختلسون أحيانًا مما يجمعون، فكان في نفس مالك منه ما منعه عن قبول عطائهم، أو هداياهم، ولقد كان بعض الناس يستكثر قبوله الهدايا، أو يستكثر بعض هذه الهدايا حتى أنه ليروي أن الرشيد أجازه بثلاثة آلاف دينار، فقيل له: يا أبا عبد الله، ثلاثة آلاف تأخذها من أمير المؤمنين، فقال: لو كان إمام عدل فأنصف أهل المروءة لم أر به بأسًا.

فهو كان يقبلها؛ لأنها من إنصاف أهل المروءة، وحفظ مروءتهم من أن يتدلَّوا إلى ما لا يليق بأمثالهم، ويظهر أنه كان يقبلها على مضض، ليحفظ مروءته، ويدفع حاجته، وما كانت توجبه عليه مكانته الاجتماعية من إيواء لفقراء الطلاب وسد حاجة المحتاجين، فهو يقبل هدايا الخلفاء بهذه النية، ويظهر أنه مع الغرض الحسن كان يرى فيها شيئًا، ولذلك كان ينهى غيره عن قبول هدايا السلطان، خشية ألا يكون له مثل

(١) الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، ص٢٢.
(٢) الديباج المذهب، ص١٩.

نيته، ولقد سئل كثيرًا عن هدايا السلطان، فكان يقول لسائله، لا تأخذها، فيقول له: أنت تقبلها، فيقول: «أتريد أن تبوء بإثمي وإثمك»، وأحيانًا يقول: «أحببت أن تبكتني بذنوبي»[1].

٣٥ - وإنه كان أول أمره في عسرة شديدة، حتى أنه كانت تبكي ابنته من الجوع أحيانًا، يُروي في هذا: أنه وعظ أبا جعفر المنصور في اقتفاء الرعية، فقال له: أليس إذا بكت ابنتك من الجوع تأمر بحجر الرَّحي فيحرِّك، لئلا يسمع الجيران؟ فقال مالك: والله ما علم بهذا أحد إلا الله. فقال له: فعلمت هذا، ولا أعلم أحوال رعيتي[2]؟.

ويظهر أن هذه العسرة كان سببها انقطاعه لطلب العلم، وإهماله مورد رزقه في سبيل ذلك الطلب، فقد قال ابن القاسم: أفضى بمالك طلب العلم إلى أن نقض سقف بيته فباع خشبه، ثم مالت عليه الدنيا بعد[3]، وقد نوهنا إلى شيء من هذا، وفي الجملة لاقى مالك - رحمه الله - ضيق الرزق وتقتيره، وبسطة العيش وتيسيره، وهو في الحالين يحمد الله على ما أسبغه من نعم، ورُويت بذلك أخبار عسره وأخبار يسره، ولذلك قال القاضي عياض بعد أن ذكر اختلاف الأخبار عنه في العسر واليسر: هذه الحكايات المختلفة التي أوردنا منها، ونورد في اختلاف أحواله في دنياه، إنما كانت لاختلاف الأوقات وتنقل الأحوال، إذ حال المرء في بدايته بخلاف حاله في نهايته، فقد عاش رحمه الله نحو تسعين سنة كان فيها إمامًا يروي ويفتي، ويُسمع قوله نحو سبعين سنة، تنتقل حاله كل حين زيادة في الجلالة، ويتقدم في كل يوم علوه في الفضل والزعامة، حتى مات، وقد انفرد منذ سنين وحاز رياسة الدنيا والدين دون منازع، فلا تعارض فيما يُروي عليك من الأخبار في اختلاف حاله، والله الموفق.

ولعله بعد أن علا قدره، وبسط الله له أسباب الرزق، وكثرت جوائز الخلفاء انقطع عن الاتجار، والعمل على كسب القوت، فقد منحه الله من فضله، ما سهل له الانصراف إلى العلم، والاستغناء عن الاكتساب.

٣٦- وكان مالك - بعد أن أتم الله عليه نعمه، ومنعه الفقر وأعطاه اليسر فأسبغ عليه - رافغ العيش، يعيش عيشة فاكهة في الراحة، وقد بدت عليه آثار النعمة في كل

---

(١) المدارك، ص٢٩٤.

(٢) المدارك، ص١١٠.

(٣) الديباج المذهب، ص٢٠.

مظهر من مظاهر حياته، في مأكله وملبسه ومسكنه، وكان يقول: «ما أحب لامرئ أنعم الله عليه ألا يُرى أثر نعمته عليه وخاصة أهل العلم» وكان يقول: «أحب للقارئ أن يكون أبيض الثياب».

وقد بدت هذه النعمة في مأكله، وملبسه ومسكنه، كما بينا.

أما مأكله فقد كان موضع عناية منه، لا يأكل جاف العيش، ولا يكتفي بأدنى معيشة منه، بل يطلب جيده من غير مجاوزة للحد، ولا عدوان، وكان ينال من اللحم قدرًا كبيرًا، وإن لم يجاوز حده، فمع رخص اللحم في بلاد الحجاز كان حريصًا على أن يأكل كل يوم بدرهمين لحمًا، ويسير على ذلك بانتظام، ومن غير تخلف، وقد قال بعض تلاميذه: لو لم يجد مالك في كل يوم درهمين يأتدم بهما لحمًا إلا أن يبيع في ذلك بعض متاعه لفعل، وكانت وظيفته في لحمه.

وكان له ذوق في الطعام، يحسن تخير أنواعه، وكان يعجبه الموز، ويقول فيه: لا شيء أشبه بثمر الجنة منه، لا تطلبه في شتاء ولا صيف إلا وجدته، قال الله تعالى: ﴿ ... أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا ... ﴿٣٥﴾ ﴾ [الرعد].

وكان يعنى بملبسه، وكان يختار البياض، ويظهر ما فيه من صفاء يجعل النفس في صفاء وصحو ذهن، وكان يلبس الثياب الجديدة، وقد جاء في المدارك: «وكان مالك يلبس الثياب العدنية، والخراسانية، والمصرية الغالية الثمن». وكان يعنى بنظافة ثيابه، كما يعنى باختيارها، وتخير أجودها وأحسنها وأليقها مهما يكن ثمنها، وقد قال ابن أخيه: «ما رأيت في ثياب مالك حبرًا قط».

وأما مسكنه فقد عني بأثاثه ورئيه، يقصد إلى أسباب الراحة، فيه نمارق مصفوفة ومطروحة يمنة ويسرة في نواحي البيت، يجلس عليها من يأتيه من قريش والأنصار ووجوه الناس.

وكان مع عنايته بملبسه ومسكنه ومأكله، يعنى بكل مظاهر حاله، وبكل ما تطمئن به النفس وتقر به العين ويهدأ به البال، كان يحب الطيب، ولقد قال تلميذه أشهب: «كان مالك يستعمل الطيب الجيد، المسك وغيره».

ولهذا العيش الرافغ الذي بدت فيه النعمة، وظهرت فيه وسائل الراحة بمختلف أنواعها ينفق كل ما يصل إلى يده من وظيفة مقررة له، أو من مورد رزقه أيام كان

يكتسب، أو من جوائز السلطان، حتى أنه كان يسكن بكراء، وليس له دار يملكها، ولعله كانت له في أول حياته دار ورثها ثم باعها، وهي التي ذكرنا أنه باع خشب سقفها للإنفاق على نفسه وهو يطلب العلم.

٣٧- ولا شك أن هذه عيشة في الدنيا راضية، ولكن قد يقول قائل: إنها لا تتفق مع ما عرف عن رجال الدين من الانصراف عن نعيم الحياة. وزخرف الدنيا، وعدم العناية ببهجتها، وأن ذلك قد ينزع بذلك الرجل المتدين عما ينبغي لمثله من عزوف عن زينة الحياة وتلك المظاهر المادية، وإن هذه الحياة أقرب ما تكون إلى حياة الأمراء، لا حياة العلماء، وحياة السلاطين لا حياة رجال الدين، الذين جعلوا كل غايتهم المعنى لا المادة، والروح لا الجسم.

هذا كلام يبدو بادي الرأي صحيحًا، ولكن النظرة الفاحصة لحياة مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وما اكتنفه من أمور، وما أحاط به من شئون، يجعلنا نستبين أنه ما قصد بهذه المعيشة زخرفها وزينتها وبهجتها، بل قصد بها علو الروح، وسمو النفس، والبعد عن سفاسف الأمور، والاتجاه إلى معاليها.

ذلك لأن الجسم الذي لا يستوفي كل عناصر التغذية، ويستمد كل أسباب الحياة والنمو من غير إفراط ولا تفريط، لا تكون الأعصاب فيه سليمة، ولا كل عناصر التفكير قويمة، بل يكون مضطرب النفس مضطرب الفكر، وكثيرًا ما يكون سوء التفكير من سوء التغذية، ونقص الإدراك من نقص الطعام، وإذا كانت المعدة إذا اكتظت أضرت، فكذلك إذا خلت أخلت ببنيان الجسم والعقل معا.

فما كان مالك يعنى بمأكله لشهوة الطعام فقط، وإن كان ذلك غير إثم، بل كان يعنى بطعامه، لتكون له سلامة التفكير، والجلَد على طلب العلم، وقوة الاحتمال، والظهور أمام الناس غير ضعيف، ولا متخاذل، ولا متماوت، كما يصنع الزهاد الذين لم يفهموا لب الإسلام.

لقد كان أزهدُ الزهاد الرسولُ الأعظمُ محمدٌ ﷺ، يتخير أطيب الطعام مع غير حرص على طلبه، ولا شهوة في ابتغائه.

وعناية مالك بملبسه ومسكنه كانت أيضًا لأجل الروح، لا لأجل المادة؛ ولذلك كان يحض أهل العلم على العناية بملابسهم؛ ذلك لأن العناية بالملابس توجد في النفس

صفاءً وقرارًا واطمئنانًا. وهذه أمور من شأنها أن تجعل التفكير يسير في طريق ليس فيه عوج ولا أمت ولا اضطراب.

والعناية بالملبس والمسكن من شأنها تنمية العزة في النفس، وإبعاد الذلة والاستخذاء أمام الناس، فالملبس الحسن والمسكن الحسن والأثاث الحسن - تجعل النفس لا تشعر بهوان، ولا صغار.

ولقد كان مالك يلاحظ ذلك كل الملاحظة عن بينة وبصر بالأمور، فلقد روي عنه أنه قال للمهدي: حدثني ربيعة أن نسب المرء داره.

فالدار ذات المظهر الحسن، والأثاث والرِّئي تكسب الإنسان شرف نفس كما يكسبه النسب الشريف[1].

درسه:

٣٨ - كان درس مالك أول الأمر في المسجد، ثم صار درسه في بيته، والسبب في الانتقال من المسجد إلى البيت هو مرضه الذي لم يكن يعلنه لأنه لا يقدر أن يتكلم بعذره[2]. فقد ذكرنا أنه في بدء حاله كان يجلس في المسجد ويحضر الجمعة والصلوات، ويشهد الجنائز ويعود المرضى، ويقضي الحوائج، ثم اقتصر على حضور الجمعة، والتعزية، ثم انقطع إلى بيته انقطاعًا تامًا، والظاهر أن تغير حاله كان تابعا لتغير حال المرض وحال الجسم، والسن، فلما كانت وطأة المرض خفيفة، ولم تثقله السنون كان يحضر الجمعة ويعزي الناس، فلما اشتد المرض وثقلت السنون لزم بيته ودرسه، وكان الناس يحضرون إليه من كل فج عميق، فهو قد انقطع في بيته، ولم ينقطع عن الناس.

٣٩- وقد التزم مالك في درسه الوقار والسكينة، والابتعاد عن لغو القول وما لا يحسن بمثله، وكان يرى ذلك لازمًا لطالب العلم. يُروى أنه نصح بعض أولاد أخيه، فقال له: تعلم لذلك العلم الذي علمته السكينة والحلم والوقار. وكان يقول: حق على من طلب العلم أن يكون فيه وقار وسكينة وخشية، أن يكون متبعًا لآثار من مضى،

(١) لقد كان مالك يعنى بالتجمل في مظهره فلم يبد أمام أحد في لبسة المتفضل قط، فقد جاء في المدارك: «كان مالك إذا أصبح لبس ثيابه وتعمم، ولا يراه أحد من أهله ولا أصدقائه إلا متعممًا، لابسًا ثيابه، وما رآه أحد قط أكل وشرب حيث يراه الناس» المدارك ص١١٢.

(٢) لم يخبر أن مرضه سلس البول إلا يوم وفاته، وقال: «لولا أني في آخر يوم ما أخبرتكم، مرضى سلس بول، كرهت أن آتي مسجد رسول الله ﷺ بغير وضوء، وكرهت أن أذكر علتي فأشكو ربي».

وينبغي لأهل العلم أن يخلوا أنفسهم من المزاح، وبخاصة إذا ذكروا العلم، وكان يقول: من آداب العالم ألا يضحك إلا تبسمًا.

وقد أخذ نفسه بذلك أخذًا شديدًا، حتى أنه مكث يلقى دروسًا، ويروي أحاديث أكثر من خمسين سنة فما عدّت له إلا ضحكة أو ضحكتان، أو نحو ذلك، فكان له بهذا السمت والوقار والسكينة والخشية طوال تلك السنين، ولم يأخذ عليه أحد لغوًا في قول، أو مزحة، أو تندرًا بنادرة، بل كان في درسه، الجد كله، والهدوء، والسكون.

وما كان ذلك فيه لجفوة في نفسه، أو خشونة في طبعه، بل كان يأخذ نفسه بذلك احترامًا للدرس والحديث، قال بعض تلاميذه: كان مالك إذا جلس معنا كأنه واحد منا، يتبسط معنا في الحديث، وهو أشد تواضعًا منا له. فإذا أخذ في الحديث (أي حديث رسول الله ﷺ) تهيبنا كلامه، كأنه ما عرفنا ولا عرفناه.

٤٠ - ولأجل ذلك السمت الحسن، ولخشية الله وإخلاصه في طلب العلم وتعليمه، وتقواه وورعه، ولبعده عن اللغو والتأثيم، ولما خصّه الله به من قوة الروح وعزة النفس كان ذا هيبة شديدة، إذا تكلم لا يراجع، وإذا أفتى لا يسأل من أين هذا.

قال الواقدي في مجلس درسه: كان مجلسه مجلس وقار وعلم، كان رجلاً مهيبًا نبيلاً، ليس في مجلسه شيء من المراء واللغط، ولا رفع صوت، وإذا سئل عن شيء، فأجاب سائله، لم يقل له: من أين هذا؟.

وقد لازمته هذه الهيبة طول المدة التي ألقى فيها دروسه، قال بعض معاصريه: دخلت المدينة سنة أربع وأربعين ومائة، ومالك أسود الرأس واللحية، والناس حوله سكوت لا يتكلم أحد هيبة له[١].

٤١- وكان مع أنه النبيل ذو السمت الحسن في عامة أحواله في درسه، سواء أكان للإفتاء في المسائل، أم الحديث عن رسول الله ﷺ، كان يعطي نفسه عند التحديث عن النبي ﷺ سمتًا أحسن ومظهرًا أروع، فكان إذا حدث توضأ وتهيأ، ولبس أحسن ثيابه، ولم يكن يجلس على المنصة إلا إذا حدّث حديث رسول الله ﷺ.

ويحكي تلميذه مطرف حاله عندما انتقل درسه إلى بيته، فيقول: كان مالك إذا أتاه الناس خرجت إليهم الجارية، فتقول لهم: يقول لكم الشيخ: أتريدون الحديث أم

(١) المدارك، ص١٨٧.

المسائل؟ فإن قالوا: المسائل خرج إليهم، فأفتاهم، . وإن قالوا: الحديث قال لهم: اجلسوا، ودخل مغتسله، فاغتسل، وتطيب ولبس ثيابًا جددًا، ولبس ساجة[1] وتعمم، وتلقى له المنصة، فيخرج إليهم قد لبس، وتطيب، وعليه الخشوع، ويوضع عود، فلا يزال يبخر، حتى يفرغ من حديث رسول الله ﷺ[2].

٤٢ - هذه صفة درس مالك، وهذه حاله عند الدرس، ولقد بارك الله له في العمر، وزاده بسطة من العقل وأنار بصيرته، فكانت تنفذ في كل شيء. وكلما تقدم به العمر ازداد فهما وإدراكا، وجلالا وإقبالا، وتسامعت بذكره البلاد الإسلامية من أقصى المشرق إلى أقصى المغرب، وقصده العلماء والطلاب لسماع الحديث، وللاستفتاء في المسائل التي كانت تقع، فيعرفهم حكمها، ويبين أصله من الشرع الإسلامي، وازدحمت على بابه الوفود، وخصوصًا في موسم الحج، ولهذا الازدحام كان له حاجب كالملوك، وكان له من تلاميذه ومريديه حراس يشبهون الشرطة، بل لقد ذكرت كتب المناقب أنه كان له حبس، يحبس فيه من يشذ، أو يتنكب الجادة المستقيمة، وكان إذا سمع أحدا يتحدث بحديث على غير وجهه حبسه، فإذا سئل فيه قال: يصحح ما قال ثم يخرج[3].

٤٣ - ولما كان درسه بالمسجد كان يستمع إليه من شاء، وليس لأحد أن يخرجه، إلا إذا خالف أدب الاستماع، وأخل بما يجب في درس مالك، أما في بيته، فكان يختص بدرسه أولاً أصحابه، ثم يأذن بعد ذلك للعامة يجيئون ويحدثهم، لعل الذي كان يدفعه إلى ذلك هو أنه يريد أن يخاطب كل طائفة بما تطيق من العلم، فأصحابه الملازمون له يدركون من مسائل الفقه، ويحفظون من الأحاديث طائفة يستطيع أن يعلو بهم فيعطيهم من العلم قدرهم، أما العامة فإنما يدركون الحظ الأقل من العلم، فيحدثهم بما يفيد في شئون دينهم، ولا يزيد عن طاقتهم، فإن العلم الذي لا يفقهه السامع يفتنه عن دينه، إذ يدركه على غير وجهه فيضل، أو يبني عليه ما ليس ذا صلة به، فيفسد.

وقد كان في موسم الحج مقصد الناس من كل فج عميق، كما نوهنا، ولذلك كان يأمر حاجبه في هذا الموسم بأن يأذن أولاً لأهل المدينة، فإذا انتهى من التحديث

---

(١) الساجة لباس للرأس كلباس الملوك.

(٢) المدارك ص١٧١، والديباج المذهب ص٢٣.

(٣) المدارك ص١٩١، والديباج المذهب، وتزيين الممالك لسيوطي.

إليهم أذن للناس كافة، وربما أذن لبعض الأقاليم، ثم لغيرهم، إذا كان الازدحام ببابه شديدًا.

وقد جاء في المدارك: قال الحسن بن الربيع البواري: كنت على باب مالك، فنادى مناديه: ليدخل أهل الحجاز، فما دخل إلا هم، ثم نادى في أهل الشام، ثم في أهل العراق، فكنت آخر من دخل، وفينا حماد بن أبي حنيفة.

٤٤- ولا نريد أن نترك الآن الحديث في درسه قبل أن نشير إلى أمرين سيكون لهما شأن عند الكلام عن علمه:

أحدهما: أن الإمام مالكًا كان يعنى في درسه بأن يجيب عما يقع، ولا يفرض ما لم يقع، وكان تلاميذه يجتهدون أحيانًا في أن يحملوه على الإجابة عن أمور لم تقع؛ لأن الشغف العقلي، وتطبيق الأصول التي أخذوها قد يدفعهم إلى السير وراء الفرض والتقدير، فلا يطاوعهم، ولا ينساق وراء فروضهم وتقديرهم، بل يقف عند حد الواقع الذي يجب على المفتى أن يتعرف حكمه ما استطاع إلى ذلك سبيلا.

سأله رجل عن مسألة فرضية فقال له: سل عما يكون، ودع ما لا يكون. وسأله آخر مرة أخرى فلم يجبه، فقال: لِمَ لا تجيبني؟ فقال: لو سألت عما ينتفع به لأجبتك.

وقال ابن القاسم تلميذه: كان مالك لا يكاد يجيب، وكان أصحابه يحتالون أن يجيء رجل بالمسألة التي يحبون أن يعلموها. وكأنها مسألة بلوى، فيجيب فيها.

وإن مالكًا في امتناعه عن مسايرة الفرض والتقدير، كان يلاحظ أمرين:

(**أحدهما**): أن مسايرة شهوة العقل في الفرض والتقدير، قد تدفع صاحبها منساقاً وراء تطلع الفكر، والعقلُ طُلَعَة، إلى مخالفة بعض الآثار عن غير بينة، والإفتاء بغير علم ولا سلطان من كتاب أو سنة.

(**ثانيهما**): أن الإفتاء ابتلاء وامتحان للعالم لا يقدم عليه إلا لإرشاد الناس في أعمالهم، وحملهم على الوقوف بها في دائرة الدين الحنيف.

وإن مالكًا في إفتائه في المسائل الواقعة كان يتحرز أن يخطئ، ولذلك كان يقل الجواب، ولا يكثر؛ لأنه يعلم أن هذا العلم دين، ولا يصح أن يقول في دين الله من غير حجة، وكان يبتدئ إجابته بقوله: ما شاء الله لا قوة إلا بالله، وكان يكثر من

لا أدري، وكان يعقب كثيرًا فتواه بقوله: ﴿... إِن نَّظُنُّ إِلاَّ ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ ﴿٣٢﴾﴾ [الجاثية].

ولقد قال عبد الرحمن بن مهدي: سأل رجل مالكًا عن مسألة، وذكر أنه أرسل فيها من مسيرة ستة أشهر من المغرب، فقال له: أخبر الذي أرسلك أن لا علم لي بها. فقال: ومن يعلمها؟ قال: الذي علمه الله.

وسأله رجل عن مسألة استودعه إياها أهل المغرب: «فقال: ما أدري، ما ابتلينا بهذه المسألة في بلدنا، وما سمعنا أحدًا من أشياخنا تكلم فيها، ولكن تعود، فلما كان من الغد جاءه، وقد حمل ثقله على بغلة يقودها فقال له مالك: سألتني، وما أدري ما هي، فقال الرجل: يا أبا عبد الله تركت خلفي من يقول ليس على وجه الأرض أعلم منك، فقال مالك غير مستوحش: إني لا أحسن».

الأمر الثاني: الذي لابد من بيانه قبل الانتقال من مجلس درسه هو كتابة أصحابه عنه ما يفتى به في النوازل التي تقع، وهل كانوا يقيدون كل ما يسمعون من فتاوى، وهل كان يملي عليهم؟

لا شك أن مالكًا كان يعتمد في تحديثه على ما سمعه من الرواة الذين تلقي عليهم، وكان يقيده هو، وقد سقنا لك في ماضي القول ما يدل على أنه كان يدوِّن ما يسمعه من أحاديث رسول الله ﷺ من غير أن يتواني في حفظها، فكان يستحفظها ويقيدها، يستحفظها لتغذية عقله بعلمها، فالحفظ غذاء العقول، والفكر هضم المعقول، وأما تقييدها فلخشية أن يشبّه على العقل إن اعتمد عليه وحده.

ويظهر أنه في الحديث كان يحث أصحابه على أن يصنعوا مثل صنيعه، وقد كان هو يدوّن الأحاديث وينشرها عليهم، وتقرأ عليهم في حضرته، فقد كان تلميذه «حبيب» يقرأ عليه الأحاديث، فإن أخطأ في القراءة استفتح عليه، ورده إلى الصواب، وإن تدوين الأحاديث وقراءتها عليه أصون لها، وأحوط من أن يشبّه على الراوي في لفظ أو معنى.

وأما تدوين فتاويه في النوازل فالظاهر من مجموع الأخبار الواردة في هذا الباب أنه ما كان يحث أصحابه على الكتابة، وإن كان لا يمنعهم منها، وقد يستنكر أحيانًا أن يكتبوا عنه كل شيء.

قال ابن المديني: قلت ليحيى: كان مالك يملي عليك؟ قال: كنت أكتب بين يديه. وقال مصعب تلميذه: كان مالك يرى الرجل يكتب عنده فلا ينهاه، ولكن لا يرد عليه، ولا يراجعه[1].

ومما يدل على استنكاره لكثرة ما يكتبه عنه تلاميذه ما رواه معن تلميذه إذ قال: سمعت مالكًا يقول: إنني بشر أخطئ وأرجع، وكل ما أقوله لا يكتب؟[2] وقال أشهب: رآني أكتب جوابه في مسألة، فقال: «لا تكتبها، فإني لا أدري أثبت عليها أم لا»[3].

والذي يستنبط من مجموع هذه الأخبار أنه كان يستكثر أن يكتب عنه كل شيء، وأنه ما كان يريد أن يكتب عنه كل ما يفتى فيه، خشية أن يرجع عن بعض ما أفتى، وأنه كان إذا أفتى في مسألة يطمئن إليها قلبه اطمئنانا كاملا أو يعود فيها لنص قاطع في موضوعها، أو لحديث صريح في حكمها، لا ينهى عن كتابتها، أما إذا أفتى في مسألة، وكان أساس الفتوى ظنا رجح عنده، وليس يقينا قطع به فقد كان ينهى عن كتابتها إن رأي من يكتبها.

هذا هو ما يستنبط من ظاهر هذه الأقوال، والله سبحانه وتعالى هو العليم الخبير.

علاقته بالخلفاء والولاة:

٤٥- ولد مالك رضي الله عنه سنة ٩٣هـ، ومات سنة ١٧٩هـ، فأدرك بهذا العمر المبارك الدولتين الإسلاميتين اللتين اتسعت رقعة الإسلام في عهدهما، واستقرت فيهما أحكامه في البلاد المتسعة المترامية الأطراف التي لا تغيب عنها الشمس، إذ من الشرق وصل حكم الإسلام إلى الصين، ومن الغرب وصل إلى وسط أوروبا، وبحر الظلمات، وكانت الدولتان تحكمان باسم الخلافة، وحكمهما ملك عضوض، وفرق بينهما، إذ الخلافة شورى بين المسلمين، والملك يُعض عليه بالنواجذ ويتوارثه الأبناء عن الآباء، وتجري المشاحنة بين الملوك، فيمتشق الحسام، وتشتجر السيوف، فلم ير مالك من الحكم

(١) المدارك ص١٨٧.

(٢) المدارك ص١٦٦.

(٣) المدارك ص١٦٦.

إلا هذا النوع، وإن خرجت خارجة على الحكام فما هي أعدل منهم، ولا أحفظ للحقوق من أقلهم عدلا وأكثرهم ظلما. فوق ما في الخروج من فوضى في الأمور واضطراب للنظام، وفساد لأحوال الناس، وهتك للحرمات، وتعريض الأعراض والأنفس والأموال لشذاب الناس وشطارهم، وفوضى ساعة يرتكب فيها من المظالم ما لا يرتكب في ظلم منظم سنين.

ومن يعش في وسط ذلك الجو اليائس من أن يقوم حكم الشورى على وجهه الصحيح، كما كان الشأن في حكم أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم أجمعين - فلابد أن يرضى بالحال القائمة لا على أنها الحكم الأمثل الذي ينبغي أن يكون والذي دعا إليه الإسلام، ولكن على أنها الأمر الواقع الذي لا سبيل إلى دفعه إلا بالتعرض لضرر أشد، وفساد أعم، والنتيجة غير مستيقنة، بل غير مأمونة، وقد دلت التجارب الواقعة على أن الانتقال يكون لمن هو أشد ظلما وأكبر ضررا، ومن المقرر في بَدائه العقول أن العاقل إن تردد بين أمرين كلاهما فيه ضرر يختار أهونهما ضررا وأقلهما شرا، وإن تلك الحال كانت توحي إلى مالك الفقيه الوادع الساكن المطمئن إلى أن يؤثر العافية، ويرضى بالقرار والاطمئنان إلى أن يقضي الله أمرا كان مفعولا، مقتديا بأمر الله تعالى في كتابه الكريم: ﴿ ... إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ ... ﴿١١﴾ ﴾ [الرعد] و«كما تكونون يولى عليكم».

ولذلك قبِل مالك أن يسكن وإن لم يكن السكون إقرارًا شرعيًا منه للحال الواقعة، بل كان ذلك اعترافًا بوجودها وعدم القدرة على تغييرها، وعدم الرضا عن عمل من يسعى في التغيير، ما دامت النفوس على حالها.

٤٦- هذا إجمال نفصله بعض التفصيل: لقد كانت ولادة مالك في عهد الوليد ابن عبد الملك، وقد أعقب حكم الوليد، حكم سليمان أخيه، ثم كانت خيرة الله، فاختير عمر بن عبد العزيز خليفة بعد سليمان، فتفتحت مدارك مالك، وقد وجد حكم عمر هذا[1]. وكان على جانب عظيم من التقوى والزهادة والحزم والقوة، فحكم البلاد الإسلامية حكما سلفيا أشبه بحكم عمر بن الخطاب، وإن كان الفاروق رضي الله عنه قد عز مثيله، بل ولم يوجد من بعده مثيل له، فرأى مالك في عمر بن عبد العزيز صورة

(١) ولي عمر بن عبد العزيز سنة ٩٩، ومات ١٠١ فهو قد مات ومالك رضي الله عنه في نحو الثامنة من عمره، وهي سن تدرك، وإن لم تستطع الموازنة والفحص.

صادقة للحاكم الإسلامي، يرعي حقوق الناس، ويحمي أنفسهم وأعراضهم وأموالهم إلا بحقها، ويأخذ نفسه بالمحافظة على الزهادة في مال المسلمين، حتى أنه ليرضى بأن يعيش أدنى معيشة بعد توليه الخلافة، ويأخذ آل بيته الأموي بما لم يؤخذوا به من قبل، فيحملهم على رد المظالم إلى أهلها، وينتصف للناس منهم، ولا يألو جهدًا، حتى يتم له ذلك في حزم وعزم.

ولقد أعجب به مالك أشد الإعجاب، وكان يراه صورة عالية للحاكم العادل، ويتّبع سيرته، حتى لينسب إليه أنه روى بعضها وحفظها، وروى عنه بعض تلاميذه ما حفظه.

فقد وجدنا محمد بن عبد الله بن عبد الحكم يروي سيرة عمر بن عبد العزيز ويقول في صدرها:

حَدثني أبي عبد الله بن عبد الحكم قَالَ: حَدثني: مَالك بن أنس، وَاللَّيْث بن سعد، وسُفْيَان بن عُيَيْنَة، وَعبد الله بن لَهيعَة، وَبكر بن مُضر، وَسليمَان بن يزِيد الكعبي، وَعبد الله بن وهب، وَعبد الرَّحْمَن بن الْقَاسِم، ومُوسَى بن صَالح... وَغَيرهم من أهل الْعلم، مِمَّن لم أسم بِجَمِيع مَا فِي هَذَا الْكتاب، من أمر عمر بن عبد الْعَزِيز على مَا سميت ورسمت وفسرت، وكل وَاحِد مِنْهُم قد أخْبرنِي بطَائِفَة فَجمعت ذَلِك كُله[1].

وإنك لترجع إلى ذلك الكتاب فتجد المروي عن طريق مالك حظًا ليس بالقليل، مما يدل على عظيم احتفاء مالك بسيرة ذلك الإمام العادل، واعتباره الصورة الصحيحة للحاكم الإسلامي.

٤٧- ولكن مدة حكم ذلك الإمام العادل كانت كومضة البرق في الليل المظلم لم تطل، بل غاب وشيكًا.

وجاء من بعده من خلفاء الأمويين من سلك غير سبيله، ولم يستن بسنته، وركب بالأمة الصعب والذلول، فاستحكمت الشهوات وحكمت الأهواء، وكأن الله جلّت قدرته قد أتى بذلك الإمام في وسط ذلك الجو ليرى الناس قدرته على أن يمدهم بالصالح إن استقاموا، وساروا على الجادة، والله بكل شيء محيط.

---

(١) الكتاب طبع في مصر.

رأى مالك أولئك الحكام ورأى خروج الخوارج وانتقاض العلويين وما ينجم عن ذلك من مضار تلحق بالأمة وتنزل بها، من غير حق يقام، ولا باطل يدفع، وتلقى من أفواه شيوخه الذين عاينوا الماضي وشاهدوه، وسمع منهم أخبار واقعة الحرة، وكيف استبيحت المدينة حرمُ الرسول ﷺ، ولم تترك فيها حرمة من غير أن تهتك، فأذِل أولاد الأنصار، وقيِّدوا في الإسار، ولم يقم حق، ولم يدفع باطل، حتى يكون ذلك من كرم الفداء، وعلم منهم ما كان بين عبد الله بن الزبير، وعبد الملك بن مروان من وقائع استبيح فيها حرم الله، فرميت الكعبة بالمنجنيق، وكان الحجاز كله مباءة للعبث والفساد، وهو مثابة الناس، وبه مناسكهم والمشعر الحرام، ولكنها الفتنة لا تبقي ولا تذر.

لذلك لم يكن مالك يرى في الخروج على الحكام وإن كانوا ظالمين إلا ما يسوق إلى الفتن، وإباحة الدماء، فيكون القاعد خيرًا من القائم، والقائم خيرًا من السائر كما روي عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه.

٤٨ - ولما بلغ أشده، وقارب الأربعين عاين في بلاد الحجاز فتنة من الخوارج، فقد هجم أبو حمزة الخارجي في طائفة منهم، والحجيج بعرفة[١]، وتهادنوا مع والي مكة حتى ينفر الناس النفر الأخير، وقد أرسل إليهم طائفة من عِلية الحجيج فيهم ربيعة ابن عبد الرحمن شيخ مالك، وكان هو المتكلم يذكرهم العهد، فقال أبو حمزة: «معاذ الله أن ننقض العهد أو نخيس به، لا والله لا أفعل، ولو قطعت رقبتي هذه، ولكن تنقضي الهدنة بيننا وبينكم».

وفي سنة ١٣٠ دخل أبو حمزة هذا المدينة بعد معركة كانت بينه وبين أهل المدينة فقتلوهم، وكانت المقتلة في قريش، إذ كانت فيهم الشوكة، فأصيب منهم عدد كبير، وقدم المنهزمون منهم المدينة، فكانت المرأة تقيم النوائح على حميمها، ومعها النساء، فما تبرح النساء حتى تأتيهن الأخبار عن رجالهن، فيخرجن امرأة امرأة كل واحدة منهن

---

(١) جاء في الكامل لابن الأثير، وفي هذه السنة (سنة ١٢٩) قدم أبو حمزة الخارجي الحج.. فبينما الناس بعرفة ما شعروا إلا وقد طلعت عليهم أعلام وعمائم سود على رءوسهم. وهم سبعمائة. ففزع الناس حين رأوهم، وسألوهم عن حالهم فأخبروهم بخلافهم مروان، وآل مروان. فراسلهم عبد الواحد بن سليمان بن عبد الملك، وهو يومئذ على مكة والمدينة وطلب منهم الهدنة. فقالوا: نحن بحجنا أضن، وعليه أشح، فصالحهم على أنهم جميعًا آمنون، بعضهم من بعض، حتى ينفر الناس.

تذهب لقتل رجلها، فلا تبقي عندها امرأة لكثرة من قتل[1]، ثم جاء من أخرجهم منها، والمدينة في هذا كله مكان لعبث الجند وعبثهم.

رأي مالك ذو النفس المحسة الشاعرة بآلام الناس تلك المذبحة في قريش قوم النبي ﷺ، وفي أهل المدينة، ورثة العلم النبوي، وذلك العبث والفساد في حرم الرسول المقدس عنده الذي كان لا يسير فيه راكبا قط، ولا شك أنه بهذه المشاعر كلها لا يرضى عن الثورة والثائرين، وخصوصًا أن النتائج لم تكن خيرا، إذ لم يصلوا بعد هذه إلى إقامة العدل الذي لا يتأشبه ظلم، حتى يقال إن الغاية تبرر الوسيلة، أو أن الذريعة السيئة يصغر إثمها إزاء النتيجة الطيبة، فالطريقة إثم، والنتيجة لا خير فيها، لذلك لم يكن ممن يحرض على ثورة أو يعاون ثائرين، أو يرضى عن فتنة، فلا يعاونها، ولا يعاون عليها.

٤٩- وليست رغبة مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن الفتن أو الثورات غريبة على أهل المدينة، بل

---

(١) الكامل لابن الأثير الجزء الخامس ص١٥٤، ولنذكر في هذا المقام خطبة أبي حمزة، فهي من عيون الأدب، فقد قال: «يا أهل المدينة! مررت زمان الأحول، يعني هشام بن عبد الملك، وقد أصاب ثماركم عاهة فكتبتم إليه تسألونه أن يضع عنكم خراجكم ففعل، فزاد الغني غنى، والفقير فقرًا، فقلتم له: جزاك الله خيرا، فلا جزاكم الله خيرًا ولا جزاه خيرًا! واعلموا يا أهل المدينة أنا لم نخرج من ديارنا أشرًا ولا بطرًا ولا عبثًا، ولا لدولة ملك نريد أن نخوض فيه. ولا لثأر قديم نيل منا، ولكنا لما رأينا مصابيح الحق قد عطلت، وعنف القائل بالحق، وقتل القائم بالقسط، ضاقت علينا الأرض بما رحبت، وسمعنا داعيا يدعو إلى طاعة الرحمن، وحكم القرآن، فأجبنا داعي الله، ﴿وَمَن لَّا يُجِبْ دَاعِيَ اللَّهِ فَلَيْسَ بِمُعْجِزٍ فِي الْأَرْضِ ... ﴿٣٢﴾﴾ [الأحقاف]، فأقبلنا من قبائل شتى، ونحن قليلون مستضعفون في الأرض، فآوانا وأيدنا بنصره، فأصبحنا بنعمته إخوانا، ثم لقينا رجالكم [بقديد] فدعوناهم إلى طاعة الرحمن وحكم القرآن، فدعونا إلى طاعة الشيطان وحكم بني مروان، فشتان لعمر الله ما بين الغي والرشد، ثم أقبلوا يهرعون، وقد ضرب الشيطان فيهم بجرانه، وغلت بدمائهم مراجله، وصدق عليهم ظنه، وأقبل أنصار الله - عز وجل - عصائب وكتائب، بكل مهند ذي رونق، فدارت رحانا واستدارت رحاهم بضرب يرتاب به المبطلون، وأنتم يا أهل المدينة إن تنصروا مروان وآل مروان يسحتكم الله بعذاب من عنده أو بأيدينا ﴿...وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ ﴿١٤﴾﴾ [التوبة]. يا أهل المدينة، أولكم خير أول، وآخركم شر آخر! يا أهل المدينة أخبروني عن ثمانية أسهم، فرضها الله - عز وجل - في كتابه على القوي والضعيف، فجاء تاسع ليس له فيها سهم فأخذها لنفسه مكابرا محاربا ربه، يا أهل المدينة بلغني أنكم تنتقصون أصحابي قلتم شباب أحداث، وأعراب جفاة أجلاف، ويحكم فهل كان أصحاب رسول الله ﷺ إلا شبابا أحداثا، شبابا والله مكتهلون في شبابهم، غضة عن الشر أعينهم، ثقيلة عن السعي في الباطل أقدامهم.

هم كانوا ينزعون نفس هذا المنزع، فإنه من وقت أن أخرج الحكم الإسلامي من بلاد الحجاز، وصار في العراق في عهد علي، ثم صار في الشام في عهد الأمويين، ثم آوى إلى العراق ثانية في عهد العباسيين - من ذلك الوقت صار أهل الحجاز منصرفين عن السياسة غير معنيين بأمرها، ولم يلتفتوا إلى داعية إلا يوم أن ثاروا لثارات الحسين رضي الله عنه في عهد يزيد بن معاوية، ومن بعد ذلك كانت المدينة لا تلتفت إلى أي نزعة سياسية إلا إذا هاجمها مهاجم، فعندئذ يتجرد أهلها للدفاع عن أنفسهم وأموالهم وأعراضهم، لا لتأييد قوم، ولا لنصرة دولة، ولكنها الرغبة في القرار والاطمئنان، كما رأيت في حالهم مع أبي حمزة، ولذلك كانت المدينة في العصر الأموي وأشطر من العصر العباسي، كسائر بلاد الحجاز، مثابة للشعراء والعلماء والزهاد الذين انصرفوا إلى الله سبحانه وتعالى، ولا ينالون من الدنيا إلا ما يقويهم على عبادة الرحمن، وفهم القرآن، ودراسة الحديث الشريف والفتوى في الدين إن تهيأت لهم الأسباب، وتوافرت لهم المؤهلات، وكذلك كان مالك رضي الله عنه، أخذ من هذه البيئة وجهتها، وقوت الأحداث في نفسه النزوع إليها، وتأيد لديه بالدليل سلامة نظرتها، واستقامة جادتها، فالتزمها إلى النهاية.

٥٠- لزم مالك رضي الله عنه الجماعة، ولم ير الخروج على الطاعة، فلم يدع إلى ثورة، ولم يؤيدها، ومن الحق أن نقرر أنه لم يدع إلى الولاة وخلفاء عصره، ويناصرهم، بل كان يرى أن يلتزم الحياد، لا يدعو إلى أحد، إن ثارت ثورة أو استيقظت فتنة، وذلك يتفق مع منطقه وتفكيره، فهو إن كان يلزم الجماعة والطاعة لا يرى أن سياسة السلطان في عصره هي الحق الصراح الذي يتفق مع أحكام الإسلام، وهدي القرآن، بل يرضى بالطاعة؛ لأن فيها إصلاحًا نسبيًا، وقد يكون فيها إصلاح بالموعظة الحسنة، وقول الحق في إبانه، والهداية والإرشاد، وإن صلاح الحاكم يتبع في أكثر الأحيان صلاح المحكومين، فعلى العلماء أن يصلحوا الناس، ويرشدوهم، فإن صلحوا جاء صلاح الحاكمين تبعا لصلاحهم، ومهما يكن رأيه في طريقة الإصلاح، فهو لا يناصر أحدًا عند الفتن لأن الفريقين في إثم، فلا يعاون أحدهما على الآخر، وكذلك أجاب عندما سئل عن قتال الخارجين على الخليفة، فقد قال قائل: أيجوز قتالهم؟ فقال: إن خرجوا على مثل عمر بن عبد العزيز. فقال: فإن لم يكن مثله، فقال: دعهم ينتقم الله من ظالم بظالم، ثم ينتقم من كليهما[1].

(١) ضحى الإسلام.

ولسنا ندري في أي دولة قال هذا، أفي الدولة الأموية أم في الدولة العباسية، ولعل الأقرب أن ذلك كان في عصر الدولة العباسية؛ لأنه عصر نضج مالك، ولا يصح أن يفهم من هذا أنه يوالي الأمويين دون العباسيين، فإن منطقه الذي سار عليه في حياته لا ينطق بهذا، ثم هو وضع الصورة المثالية بين يدي سائله، فقال: إن كان الخليفة الذي خرجوا عليه مثل عمر بن عبد العزيز في تقواه وعدله. وإقامة الحدود، ورفقه بالناس فليقاتلوا، وإلا فليذروهم في غيهم يعمهون.

٥١- وإن قول مالك هذا في قتال الخارجين على الخليفة يذكرنا الحسن البصري واعظ البصرة وفقيهها في العصر الأموي[1]، فقد سئل في الخارجين على عبد الملك بن مروان، فقال: لا تكن مع هؤلاء ولا هؤلاء، فقال رجل من أهل الشام: ولا مع أمير المؤمنين يا أبا سعيد، فغضب وخط بيده، ثم قال: نعم، ولا مع أمير المؤمنين.

ألا ترى أن الرأي بين هذين الرجلين، وأن كلامهما في الخارجين متحد في المعنى، وإن اختلف اللفظ.

والحق أن دراسة رأي مالك في الحكام في عهده، ودراسة رأي الحسن في حكام بني أمية في عهده، تنتهي بنا إلى اتحاد النهج عند هذين الإمامين الجليلين، لاتحاد النفس والمعدن والسبب، فكلاهما عاش في أحوال سياسية كثيرة الاضطراب، كثيرة الفتن، وفي ضجة الفتنة لا يسمع قول الحق، ويكون الشح هو المطاع، والهوى هو المتبع، ويكون الأجدر بالمؤمن أن يأتي إلى سيفه فيدقه على حجر، ويلجأ إلى شعاف الجبال أو يرعي الغنم، كما ورد في الحديث الشريف، فإن لم يكن له غنم يرعاها، ولم يستطع الذهاب إلى شعاف الجبال، عاش في وسط الناس، ولم يخض فيما يخوضون فيه، بل يتجه إلى الدين يدرسه، وإلى آثار السلف الصالح يتبعها، ويعلنها في خاصته ومن يجدون في أنفسهم حاجة إلى الاستماع إليه.

ولقد اتحدت نفس الحسن البصري، ونفس مالك رضي الله عنهما، فكلا الرجلين كانت نفسه نفس تقي ورع يخاف الله سبحانه، وكلاهما كان ذا سمت حسن، وذا عقل قوي نافذ، وبصر بالأمور، وما يحيط به، وكلاهما كان يرى أن الموعظة الحسنة في إبانها أجدى من الثورة والدعوة إلى الفتنة، كلاهما كان ينطق بهذه الموعظة عندما يجد في

---

(١) مات الحسن البصري سنة ١١٠هـ بعد أن عَمَّر ٨٦ سنة.

الآذان إصغاءً، وفي القلوب وعيًا، ولذلك اتحد موقفهما من الفتن ذلك الاتحاد، ولعل مالكًا كان يتبع سيرة الحسن، وقد كان على علم بها إذ إنه مات ومالك في نحو الثامنة عشرة من عمره[1]، وقد كان سعيد بن المسيب في موقفه من الخلفاء كالحسن، فاقتدى مالك بهما.

ولا نجد الرجلين الحسن ومالكًا يفترقان إلا في أمر واحد من ناحية الرأي السياسي، ذلك أن الحسن البصري مع اعتزاله السياسة عملا، كان يميل إلى علي بن أبي طالب، ويرى أنه كان على حق في قتال معاوية، وكان معاوية على الباطل، بل يرى أنه كان باغيا، ولا ينزل بعلي عن مرتبة الخلفاء الثلاثة الذين سبقوه[2]، وإن كانوا على تفاوت في أقدارهم، ولقد كان من العشرة الذين شهد لهم النبي ﷺ بالجنة، أما مالك رضي الله عنه، فجملة أخباره لا تنبئ عن أنه كان يميل إلى علي رضي الله عنه، بل إنه يصرح بأنه لم يكن في منزلة أبي بكر وعمر وعثمان -رضي الله عنهم-، من حيث الحكم الصالح والرشد، فإن هؤلاء الثلاثة في منزلة دونها سائر الحكام، وعلي رضي الله عنه كأكثر الصحابة لا يعلو عليهم في نظره.

---

(١) نجد من الحق في هذا المقام أن نشير بكلمة إلى موقف الحسن البصري من الأمويين: لقد اعتزل الحسن السياسة عملاً، ولم يعتزلها فكرًا، فلقد كان رأيه في بني أمية سيئًا ما عدا عمر بن عبد العزيز، ولكنه لم ير الخروج عليهم، ولم يدع الناس إلى الوقوف في وجههم، وإن كانوا ظالمين، وذلك لما يأتي:

(أ) لأنه يرى أن الخروج قد يعطل الحدود ويهدم عمود الإسلام؛ ولذا قال فيهم: «هم يلون من أمورنا خمسًا: الجمعة، والجماعة، والفيء، والثغور، والحدود. والله ما يستقيم الدين إلا بهم، وإن جاروا، وإن ظلموا، والله لما يصلح الله بهم أكثر مما يفسدون».

(ب) ولأنه رأى أن كثرة الخروج تحل الدولة الإسلامية، وتجعل بأس المسلمين بينهم شديداً، فيكلب فيهم عدوهم، ويجرؤ عليهم خصومهم.

(جـ) ولأنه رأى الدماء تهرق في الخروج من غير حق يقام ومظلمة تدفع، والناس يخرجون من يد ظالم إلى أظلم.

(د) ولأنه وجد أن الطريق المعبد لإصلاح هذا الفساد إصلاح حال المحكومين، إذ رأي الفساد عم الاثنين، وتعذر عليه إصلاح الحاكم، واعتقد أنه إذا صلح حال الشعب تبعه حتما صلاح الحاكم. سمع مرة رجلا يدعو على الحجاج، فقال له: لا تفعل رحمك الله، إنكم من أنفسكم أوتيتم، إننا نخاف إن عزل الحجاج أو مات أن تليكم القردة والخنازير، فقد روى أن النبي ﷺ قال: «أَعْمَالُكُمْ عُمَّالُكُمْ، وَكَمَا تَكُونُوا يُوَلَّى عَلَيْكُمْ» ولقد وصلني كتابك تذكر ما أنتم فيه من جور العمال، وأنه ليس ينبغي لمن عمل المعصية أن ينكر العقوبة، وما أظن الذي أنتم فيه إلا من شؤم الذنوب. والسلام». ملخص من كتاب تاريخ الجدل للمؤلف - الناشر دار الفكر العربي.

(٢) راجع تاريخ الجدل للمؤلف.

٥٢ - وإن ذلك يحتاج إلى أن نبينه ببعض الشرح والتفصيل:

لقد سأله أحد العلويين في مجلس درسه: من خير الناس بعد رسول الله ﷺ؟ قال: أبو بكر، قال: ثم من؟ قال مالك: ثم عمر، قال: ثم من؟ قال: الخليفة المقتول ظلما عثمان. وقد روى مصعب تلميذه أنه سئل مالك: من أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ، فقال مالك: أبو بكر، قال: ثم من؟ قال: ثم عمر، قال: ثم من؟ قال: عثمان، قيل: ثم من؟ قال: هنا وقف الناس، هؤلاء خيرة رسول الله ﷺ. أمَّر أبا بكر على الصلاة، واختار أبو بكر عمر، وجعلها عمر إلى ستة، فاختاروا عثمان فوقف الناس هاهنا، وفي رواية: وليس من طلب الأمر كمن لم يطلبه.

وفي رواية ابن وهب: «أفضل الناس أبو بكر وعمر، قلت: ثم من؟ فأمسك، قلت: إني امرؤ أقتدي بك في ديني، فقال: عثمان»[1].

ومن هذه الروايات المختلفة يتبين أمران:

(أحدهما): أن مالكًا كان يضع أبا بكر وعمر وعثمان في مرتبة دونها سائر الناس، وإن كانت الرواية الأخيرة التي ذكرها ابن وهب على أنه كان يتردد في ضم عثمان إلى الشيخين؛ ولذلك أمسك عندما سأله عنه.

(الأمر الثاني): أنه يجعل عليا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في سائر الصحابة، فلا يمتاز عنهم في شيء.

٥٣ - وإن مالكًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يخالف بذلك إمامين آخرين عاصراه أحدهما أسن منه ومات قبله، وهو أبو حنيفة، وثانيهما أصغر منه، وهو تلميذه الشافعي، فإن أبا حنيفة لا يعد عليًا كسائر الناس، بل يرفعه إلى مرتبة الراشدين من الخلفاء، ويقدمه في الترتيب في الدرجات على عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، والشافعي يعلن محبته لعلي، ويحكم على خصومه بأنهم بغاة، ويعتمد في استنباط أحكام البغاة على ما كان يفعله علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مع الخارجين عليه، والذين بغوا على حكمه، حتى لقد اتهم بأنه شيعي، وحوسب على ذلك، وتعرض للتلف، ولكنه كان يذكر مناقب أبي بكر، ويفضله على علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ؛ ولذلك لم يكن رافضيًا.

---

(١) الروايات المذكورة كلها مأخوذة من المدارك، ص٢٠٤.

ولماذا رأى مالك عدم ذكر علي في مقام المفضلين؟ بل كان يقف بعد عثمان ويقول: «هنا يستوي الناس»، فما كان عليٌّ كسائر الناس، فهل جهل ذلك الإمام الجليل مناقبه، وسابقاته في الإسلام، وجهاده وحسن بلائه، ومقامه من النبي ﷺ؟ لا نظن أنه جهل شيئًا من ذلك، أو أنكره، إنما هو يعرف عليًا رضي الله عنه، ويعرف مقامه، ولكنه عندما كان يجيب عن المسألة كان يجيب فيما يتعلق بالخلافة، والخلفاء، ولعل لجوابه بعض المبررات، وإن كنا لا نوافقه في جوابه، وإن أقصى ما نتلمسه له هو ما يأتي:

(أ) أن عليا في نظره كان يطلب الخلافة ويسعى إليها، وذلك يغض منه ولا يجعله في مرتبة من لم يطلبها؛ ولذلك جاء في بعض الروايات عنه: وليس من طلب الأمر كمن لم يطلبه، فالطلب يدل على الرغبة، ومع الرغبة الاتهام، وعدم الطلب يدل على الزهادة، ومع الزهادة النزاهة، وعدم الاتهام.

(ب) أن خلافة أبي بكر كانت بتأمير النبي ﷺ، وخلافة عمر كانت باختيار أبي بكر الذي أمَّره النبي ﷺ، وعثمان اختاره الستة الذين فوض إليهم عمر، وجعل الشورى لهم، أما علي فقد اختاره قتلة عثمان، فلم يكن اختياره، كاختيار من سبقوه.

وقد جاءت الإشارة إلى ذلك في إحدى الروايات السابقة، وهو في هذا القول يضرب على نغمة معاوية والأمويين.

(جـ) أن مالكًا في دراسته للأمور كان رجلاً واقعيًا، يحكم على الأعمال لا غيرها، وعهد علي رضي الله عنه في الخلافة كان كله حروبًا واضطرابات، وقد كان مالك يبغضها.

ومهما تكن المبررات التي تدفع إلى ذلك الحكم على سيف الإسلام أخي رسول الله ﷺ وزوج ابنته، ومن كانت منه العترة النبوية عليها السلام، فإن ذلك الحكم يدل على نزعة أموية، وإن لم يرض عن أعمالهم، وعدم تقدير كامل لعلي، وإن لم يعرف أنه قدح فيه، أو ذكره بغير الخير.

٥٤ - ولقد لاحظ بعض المعاصرين له أنه لم يرو أحاديث كثيرة عن علي وابن عباس، حتى لقد اتهم بأن الدافع لذلك نزعة أموية، ولكنه سئل عن ذلك فأجاب بأنه لم يلق أصحابهما، ولم يتلق عنهم، هو يروي عمَّن التقى بالصحابة الذين كثر

ذكرهم في رواياته، وقد كان السائل الرشيد، فقد جاء في شرح الموطأ للزرقاني ما نصه:

«قال الرشيد لمالك: لم نر في كتابك ذكرا لعلي وابن عباس فقال: لم يكونا ببلدي ولم ألق رجالهما. فإن صح هذا، فكأنه أراد ذكرا كثيرًا، وإلا ففي الموطأ أحاديث عنهما»[1].

وإن كونهما لم يكونا ببلده، أي المدينة، إن أراد في سني حياتهم الأخيرة، فذلك صحيح لا ريب فيه؛ لأن عليا رضي الله عنه وكرم الله وجهه- كانت خلافته في العراق، وبه دفن، وابن عباس كانت مدرسته في سنيه الأخيرة بمكة. وبها ألقي دروسه، وخصوصًا تفسير القرآن الكريم، وبذلك كان الرواة عن علي وابن عباس بهذين البلدين كثيرين، ولكن أكثر حياة على كانت بالمدينة، إذ إنه في مدة الخلفاء الثلاثة الذين سبقوه كان يعيش بها، فليس من المعقول ألا يكون له أحاديث قد تلقاها عنه رواة بالمدينة، إلا إذا كانوا قد غلبتهم النزعة الأموية فقللوا الرواية عنه إرضاءً أو دفعًا لأذى الأمويين الذين لا يألون جهدا في إخفاء مآثر علي كرم الله وجهه، وهم الذين ناوءوه العداوة، حيا واستباحوا دماء ذريته من بعده.

٥٥- وخلاصة القول أن مالكًا رضي الله عنه كان ممن لا يخوضون في السياسة، وكان لا يحرض على الثورات، ولا يرضى عن الفتن، ولا يألو نصحا للولاة والخلفاء، ويأخذ عطايا الخلفاء، وكان لا يخلو من نزعة تقربه من الأمويين ولا تدفعه إلى عمل أو قول، وإن كان من آثارها أن كان رأيه في علي متفقًا في الجملة مع رأيهم.

محنته:

٥٦- ومع بعد مالك عن الثورات والتحريض عليها، وعن الفتن والخوض فيها، نزلت به محنة في العصر العباسي في عهد أبي جعفر المنصور، وقد اتفق المؤرخون على نزول هذه المحنة به. وأكثر الرواة على أنها نزلت به سنة ١٤٦، وقيل سنة ١٤٧[2]، وقد ضرب في هذه المحنة بالسياط، ومدت يده حتى انخلعت كتفاه، وقد اختلفوا في سببها، على أقوال كثيرة نذكر منها ثلاثة:

---

(١) مقدمة شرح الموطأ للزرقاني، ص٩.

(٢) المدارك، ص٢٩٦.

أولها: وهو أضعفهـا، أن مالكًا كان يجاهر بمخالفة ابن عـباس في نكاح المتعة، ويقول أنه حرام، وقد جـاءت هذه الرواية في كتاب «شذرات مِنْ ذهب» ففـيه ما نصه: «قيل أنه حُمل إلى بغداد وقـيل له ما تقول في نكاح المتعة، فقـال: هو حرام، فقيل له في قول ابن عبـاس فيها، فقال: كـلام غيره فيها أوفق لكتـاب الله، وأصر على القول بتحـريمها، فطيف به على ثور مشـوها، فكان يرفع القذر عن وجهـه، ويقول: يا أهل بغداد، من لم يعرفني، فلـيعرفني، أنا مالك بن أنس، فُعل بي مـا ترون لأقول بجواز نكاح المتعة، ولا أقول به، ثم بعد ذلك لم يزده الله إلا رفعة»(١).

وهذا الخبر لم يذكره الثقات، وهو فوق ذلك يخالف المشهور المستفيض، وهو أن مالكًا لم يدخل بغداد قط، ولم ينتقل من بلاد الحجاز.

وإن متن الخبر ذاته يجعله غير معقول فـي نفسه؛ وذلك لأن الفقهاء أجمعوا على أن المتعة باطلة إلا الشيعة، فأبو حنيفة والأوزاعي ومن سبقهما من فقهاء التابعين أجمعوا على ذلك الرأي، فقد انعقد الإجماع بين فقهاء الجماعة على بطلانه. وأبو جعفر أكيس من أن يعاقب فقيهًا له مكانة مالك على أمر مشهـور معروف متفق عليه، قد انعقد عليه الإجماع، إلا ما كان من الشيعة الإمامية من إباحتها، وقد كان أبو جعفر يرى أن الشيعة هم الشوكة التي تقض مضاجعه، فهو لا يمكن أن يعاقبه ليعلن صواب رأي لجماعة يرى خفضهم، ولا يغضب عـامة الفقهاء وسائر المسلمين بالعقاب في أمـر يعد من البدهيات عندهم، وإلا أثار السخط عليه، وكان الظلم واضحًـا، والأذي بينا، وما كان أبو جعفر كذلك.

وثاني الأسـباب التي يذكرها المؤرخـون في إنزال المحنة بهذا الفقـيه العظيم، أن مالكًا رضي الله عنه كان يقـدم عثمـان على علي رضي الله عنهمـا، فأغرى الطالبـيون به والي المدينة، وهذا الخبر جاء في المدارك، ففيه ما نصه: «قال (أي ابن بكير): ما ضرب مالك إلا في تقديمه عـثمان على علي، فـسعى به الطالبيـون حتى ضرب. فقـيل لابن بكير: خالفت أصحابك، هم يقولون في البيعة. قال: أنا أعلم من أصحابي»(٢).

وهذا الخبر فوق مخالفته المشهـور، ومخالفة أصحاب راويه له - في متنه ما يدل على بطلانه، إذ إن العلويين كـانوا في ذلك الإبان مبـغضين إلى الخـليفة ووالـيه؛ لأن

---

(١) شذرات من ذهب، في أخبار من ذهب، الجزء الأول، ص٢٩٠.
(٢) المدارك، ص٢٦٩.

ســنة ١٤٦ وهي سنة المحنة كانت السنة التالية لخروج محــمد بن عبد الله النفس الزكية بالمدينة، وقتله، فما كان للطالبيين شأن، وما كان أبو جعــفر ليؤذي فقيهًا لمثل هذه الفتيا في ذلك الزمان، فيضربه من أجلها.

وثالث الأسباب التي تذكر، وهو المشهور، أنه كان يحدث بحديث: «لَيْسَ عَلَى مُسْتَكْرَه طَلَاق». وإن مروجي الفتن اتــخذوا من هذا الحديث حــجة لبطلان بيــعة أبي جعفر المنصور. وأن هذا ذاع وشاع في وقت خروج محمد بن عبد الله بن حسن النفس الزكية بالمدينة، وأن المنــصور، نهاه عن أن يحدث بهذا الحــديث، ثم دس إليه من يسأله عنه، فــحدث به على رءوس الــناس، فضــربه، ولقد ظــن ابن جرير المؤرخ أن مــالكًا بتحديثه بهذا الحــديث، يحرض على بيعة محمد بن عبــد الله. فقد روى أن مالكًا أفتى الناس بمبايعته، فقيل له: فإن فــي أعناقنا بيعة المنصور، فقال: إنما كنتم مكرهين، وليس لمكره بيعة، فبايعه (أي محمد بن عبد الله) الناس عند ذلك عن قول مالك، ولزم مالك بيته[1].

٥٧ - ونحن نختار أنه ضــرب لتحديثه بهذا الحديث في وقت خــروج محمد بن عبد الله بالمدينة. لا لأنه كان يحرض بذلك التحــديث، بل الذي نعتقده أنه حدث بهذا الحديث ورواه، ونقله الناس عنه، فوجد الناس فيه ما يدل على أنه يجوز أن يتحللوا من بيعة المنصور زاعمين أنها كانت بالغلب والإكراه، ووجد الكائدون لمالك في ذلك فرصة للكيد له، فأخبروا والي المدينة بذلك فكانت المحنة، ولقــد وجدنا في الأخبار ما يصرح بذلك، فإنه جاء في الانتــقاء لابن عبد البر: لما دعي مــالك بن أنس، وشوور، وسمع منه، وقبل قوله شنف له الناس[2]، وحسدوه، ونعتوه بكل شيء، فــلما ولي جعفر بن سليمان على المدينة، سعوا به إليه، وكثروا عليه عنده، وقالوا: لا يرى أيمان بيعتكم هذه بشيء، وهو يأخذ بحديث رواه عن ثابت بن الأحنف في طلاق المكره أنه لا يجوز[3].

فهذا يدل على أنه وجد من الكائدين من صوروا مــالكًا بصورة الثائر بحديثه بهذا الحديث، ويظهر أنه في كهولته كــان له خصوم من الناس من أهل العلم، ينفسون عليه ما وصل إليه من تقدير الخاصة والعامة له.

---

(١) تاريخ ابن كثير، ج١٠، ص٨٤.

(٢) شنفوا له: أي تنكروا.

(٣) الانتقاء، ص٤٤.

وعندي أن سبب المحنة ليس هو التحديث بالحديث وحده، بل التحديث به في وقت الفتن، واستخدام الثائرين لذلك الحديث، لتحريض الناس على الخروج مستغلين مكانة مالك في العلم والإفتاء، ووجد الذين يسعون بالعلماء وأهل الفضل في ذلك سبيلاً للكيد بمالك فكادوا له، فنهي مالك عن التحديث به، فلم يفعل.

٥٨ - وسوق السبب على ذلك النحو الذي يتفق مع قول الأكثرين، وهو الذي يتفق مع ما عرف عن مالك طول حياته من أنه لم يخض في فتنة، ولم يحرض على خروج، وقد شرحنا ذلك فيما أسلفنا من قول، ولكنه في الوقت نفسه لا يستطيع أن يمتنع عن التحديث إرضاء لأحد، ولا اتباعًا لهوى أحد، فهو يرى أن ذلك كتمان للعلم، وقد نهى الله سبحانه وتعالى عن كتمان العلم، وقد كان يحرض تلاميذه على أن يفشوا كل العلم ولا يكتموه كما جاء في المدارك وغيره، فالقضية بالنسبة لتحديثه بهذا الحديث، قد اختلف فيها نظره، ونظر الولاة، فنظر الولاة وأبو جعفر من ورائهم إلى أن في التحديث به فتنة، أو تحريضًا عليها، وقد استغله دعاتها لذلك، ونظر مالك إلى أن التحديث به إفشاء للعلم، وما يبالي شيئًا وراء ذلك، فهو إذا كان قد نزه درسه عن أن يكون موضع تفريخ للفتن، فهو قد نزّه نفسه أيضا عن أن يحنث في التحديث عن رسول الله ﷺ، أو يرضى بالدنية، فيكتم علم الله إرضاء للحكام.

وقد يقول قائل أن ابن جرير الطبري يصرح بأن مالكًا أفتى الناس بمبايعة محمد ابن عبد الله بن حسن، وأنه أفتى بأن بيعتهم لأبي جعفر كانت بالإكراه، ولابن جرير مكانته في التاريخ.

وإنا نرى أن ابن جرير قد فهم ذلك من تحديثه بالحديث، أو لعله صرح بالتخريج على الحديث بأن كل بيعة أو يمين كانت بالإكراه تكون باطلة، وذلك في معنى الإفتاء بلا ريب ببطلان بيعة المنصور، وجواز بيعة غيره، ثم إن التحديث بالحديث بلا شك يؤدي إلى هذه الفتيا.

إنما القضية التي هي موضع نظر هي: هل حرض مالك على الخروج، وخاض في الفتنة؟ الجواب عن ذلك لا، بلا ريب بدليل قول ابن جرير نفسه: «ولزم مالك بيته» فهو قد انقطع عن الناس، لكيلا يخوض في الفتنة.

٥٩- والخلاصة أن سبب المحنة هو ذكره للحديث في وقت خروج محمد بن عبدالله، واستغلال الخارجين لذلك الحديث، وسعاية الكائدين له، ولذلك كانت المحنة بعد مقتل محمد سنة ١٤٦هـ، إذ مقتله كان سنة ١٤٥هـ.

ولكن من الذي أنزل المحنة بذلك الإمام الجليل؟ الأكثرون من الرواة على أنه جعفر بن سليمان والي المدينة، ولكن أكان بتحريض من أبي جعفر المنصور؟ أم هو رأي ارتآه الوالي من تلقاء نفسه؟ تميل الأخبار التي اشتمل عليها كتاب المدارك إلى أن الذي فعل ذلك هو الوالي من غير علم أبي جعفر؛ لأن ذلك كان بعد الفتنة، وبعد أن اجتثت جذورها. ويذكر ابن عبد البر في الانتقاء أن أبا جعفر هو الذي نهى عن التحديث بالحديث، وأنه دس له من يسمع منه، فرآه قد حدث به.

والظاهر من مجموع الأخبار أن الذي تحمَّل كِبْر المحنة في ظاهر الأمر، هو الوالي، وأن كل الظواهر تشير إلى أنه فعل ذلك من تلقاء نفسه، ونحن لا نستطيع أن ننفي أن يكون ذلك بعلم ورضا من المنصور الداهية الذي كان على علم بما يجري داخل دولته، وخاصة ما بين كبارها، وإن الذي كان على علم بداخل بيت مالك، حتى كان يعرف أنه كان يأمر خادمه بإدارة الرحى، حتى لا يسمع الجيران صوت ابنته من البكاء جوعا، ما كان يجهل بما يجري، ولكنها السياسة تحمل بعض الناس إثم الفعل وتجعل للمسيطرين فرصة البراءة.

٦٠ - ويظهر أن أهل المدينة عندما رأوا فقيهها وإمامها ينزل به ذلك النكال سخطوا على بني العباس وولاتهم، وخصوصًا أنه كان مظلوما، فما حرض على فتنة، وما بغي، ولا تجاوز حد الإفتاء، ولم يفارق خطته قبل الأذى ولا بعده، فلزم درسه بعد أن أبلَّ من جراحه ورقأت، واستمر في درسه لا يحرض ولا يدعو إلى فساد، فكان ذلك مما زادهم نقمة على الحاكمين، وجعل الحكام يحسون بمرارة ما فعلوا، وخصوصًا أبا جعفر الداهية، والفرصة لديهم سانحة، فإنه لم يكن في ظاهر الأمر ضاربًا ولا آمرًا بضرب، ولا راضيًا عنه؛ لذلك عندما جاء إلى الحجاز حاجًا أرسل إلى مالك يعتذر إليه.

ولنسق الخبر، كما جاء على لسان مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لنعرف منه مقدار إجلال أبي جعفر له، وعظم مالك في سماحته، كما كان عظيما في مهابته رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وها هو ذا الخبر:

«لما دخلت على أبي جعفر، وقد عهد إلى أن آتيه في الموسم، قال لي: والله الذي لا إله إلا هو ما أمرت بالذي كان، ولا علمته، إنه لا يزال أهل الحرمين بخير ما كنت بين أظهرهم، وإني أخالك أمانا لهم من عذاب، ولقد رفع الله بك عنهم سطوة عظيمة، فإنهم أسرع الناس إلى الفتن، وقد أمرت بعد والله أن يؤتي به من العراق على قتب[1]، وأمرت بضيق محبسه والاستبلاغ في امتهانه. ولابد أن ينزل به من العقوبة أضعاف ما نالك منه. فقلت: عافي الله أمير المؤمنين وأكرم مثواه، قد عفوت عنه لقرابته من رسول الله ﷺ، وقرابته منك، قال: «فعفا الله عنك ووصلك».

وإن ذلك السياق ليدل على عظمة مالك متسامحًا، كما بينا، ويدل فوق ذلك على أن أبا جعفر قد أبلغ في الاعتذار، ولم يتحفظ فيه، وأنه كان يعرف قدر مالك، وتأثيره في نفوس أهل الحجاز، وأنه قد استبان له من جملة أحواله أنه لا يحرض على فتنة، ولا يدعو إليها، ولا يشجع الخارجين أو يمالئهم، ولذلك اعتبره أمانًا لهم من عذاب، وأنهم أسرع الناس إلى فتن لولا اقتداؤهم بمالك، وسلوكهم مثل سبيله في ابتعاده عن الفتن ودعاتها.

وعظه للخلفاء ووصاياه لهم:

٦١- كان مالك لا يرى أن حكم الخلفاء الذين عاصروه هو حكم الإسلام، ولكنه لم ير جواز الانتقاض عليهم ليأسه من الإصلاح عن طريق الانتقاض، ولأن الفتن التي بلغه خبرها، والتي شاهدها لم تنقل الأمر من فساد إلى صلاح، بل كانت تحوله من فساد إلى أفسد، ومع هذا الرأي لم يقطع صلته بالخلفاء والأمراء، بل كان يرى من الواجب عليه إرشادهم وإصلاحهم، لأنه رجل ينظر إلى وقائع الأمور، ولا يقف عند الصور المثالية وحدها، وقد وجد أن وعظ هؤلاء يذهب ببعض ما يقعون فيه، ويقلل من شرهم، وربما حملهم على الصلاح المطلق، وصار منهم مثل عمر بن عبدالعزيز.

لذلك كان يدخل على الأمراء والخلفاء، ويعظهم ويرشدهم، ويدعوهم إلى الخير. وكلما كبر في نظر الناس، زادت رغبته في الموعظة، وكان يحث العلماء على إرشاد الخلفاء والأمراء، وقول الحق لهم ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً، فكان يقول:

(١) القتب الإكاف الصغير على سنام البعير.

«حق على كل مسلم أو رجل جعل الله في صدره شيئًا من العلم والفقه أن يدخل إلى ذي سلطان يأمره بالخير، وينهاه عن الشر ويعظه، حتى يتبين دخول العالم على غيره؛ لأن العالم إنما يدخل على السلطان، لذلك فإذا كان فهو الفضل الذي لا بعده فضل».

ولقد قال له بعض تلاميذه: «الناس يستكثرون أنك تأتي الأمراء، فقال: «إن ذلك بالحمل من نفسي، وذلك أنه ربما استشير من لا ينبغي».

فهو يحمل نفسه عناء الذهاب، ويغلظ عليها، ليأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر، وكان يؤثر إرشادهم على التحريض عليهم، وكان يقول: لولا أني آتيهم ما رأيت للنبي ﷺ في هذه المدينة سنة معمولاً بها.

٦٢ - وكانت له مع الخلفاء مواعظ حسنة مأثورة، يلقيها عليهم عندما يجيئون إلى الحجاز في موسم الحج، ومن ذلك قوله لهارون الرشيد: «ولقد بلغني أن عمر بن الخطاب كان في فضله، وقدمه، ينفخ لهم على الرمادة النار تحت القدر، حتى يخرج الدخان من لحيته، وقد رضي الناس منكم بدون هذا».

وقال مرة لبعض الولاة: «افتقد أمور الرعية، فإنك مسئول عنهم، فإن عمر بن الخطاب قال: والذي نفسي بيده لو هلك جمل بشاطئ الفرات ضياعًا، لظننت أن الله يسألني عنه يوم القيامة».

ولقد كان أبو جعفر يطلب منه أن يبدي رأيه في ولايته على الحجاز، وقال له في ذلك: «إن رابك ريب من عامل المدينة، أو عامل مكة، أو أحد من عمال الحجاز في ذاتك، أو ذات غيرك، أو سوء أو شر بالرعية، فاكتب إليَّ بذلك أُنزل بهم ما يستحقون، وهو يعد شيخًا للخلفاء الذين جاءوا من بعد المنصور، ولذلك كان لنصائحه في نفوسهم موضع أثر».

ولقد دخل مالك على المهدي، فقال: أوصني، فقال: أوصيك بتقوى الله وحده، والعطف على أهل رسول الله ﷺ وجيرانه، فإنه بلغنا أن رسول الله ﷺ قال: **«المَدِينَةُ مُهَاجَرِي وَمَضْجَعِي وَمِنْهَا مَبْعَثِي مَنْ حَفِظَهُمْ كُنْتُ لَهُ شَهِيدًا أَوْ شَفِيعًا يَوْمَ القِيَامَةِ مِنَ الأَرْضِ وَحَقٌّ عَلَى أُمَّتِي أَنْ يُكْرِمُوا جِيرَانِي مَا اجْتَنَبُوا الكَبائِرَ»**.

وعلى أثر هذه الوصية أخرج المهدي عطاء كثيرًا، وطاف بنفسه على دور المدينة، ولما أراد النزوح دخل عليه مالك، فقال له: إني محتفظ بوصيتك التي حدثتني بها، ولئن سلمت ما غبت عنهم.

٦٣ - ولقد كان يحتــرم نفسه إذا لقيهم ليكون لموعظته أثرها ووقعــها، فإن مقام القول من مقام قائله.

يروى أنه قدم المهدي المدينة، فجاءه الناس مسلِّمين عليــه، فلما أخذوا مجالسهم استأذن مالك، فقال الناس: اليــوم يجلس مالك آخر الناس، فلما دنا ونظر إلى ازدحام الناس، قال يا أميــر المؤمنين. أين يجلس شيخك مالك؟ فقــال: عندي يا أبا عبد الله، فتخطى الناس حتى وصل إليه، فرفع المهدي ركبته اليمنى، وأجلسه بجواره.

كــان هكذا مالك مــع الخلفاء لا يجلس إلا بــجوارهم، ولكنه فــي المسجــد عند الصلاة يجلس حــيث ينتهي به المجلس، ولم يقــتصر في نصــائحه على المخــاطبة، بل ينصــحهم أيضا بــالمكاتبة، برســائل يرسلها إليــهم، وننقل من ذلك رسالتــه إلى بعض الخلفاء، وقد جاء فيها:

«اعلم أن الله تعالى قــد خصك من موعظتي إياك بما نصحــتك به قديمًا، وأتيت لك فيه ما أرجو أن يكون الله تعالى جعله لك سعادة، وأمرًا جعل سبيلك به إلى الجنة، فلتكن - رحمنا الله وإياك - فيما كتبتــه إليك، مع القيام بأمر الله وما استرعاك الله من رعيته، فإنك المسئول عنهم صغيرهم وكبيرهم، وقد قال النبي ﷺ: «**كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْؤول عَنْ رَعِيَّته**». ورُوِي في بعض الحديث أنه يؤتي بالوالي، ويده مغلولة إلى عنقه، فلا يفك عنه إلاَ العدل، وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقــول: والله إن هلكت سخلة[1] بشط الفرات ضيــاعا لكنت أري الله تعالى سائلا عنهــا عمر، وحج عمــر عشر سنين، وبلغني أنه مــا كان ينفق في حجــه إلا اثني عشــر دينارا، وكان ينزل في ظل الشــجرة، ويحمل على عنقه الدرة، ويدور في الأسواق يسأل عن أحوال من حضره. وغاب عنه، ولقد بلغني أنه وقت أصيب حضر أصحــاب النبي ﷺ، فأثنوا عليه، فقال: المغرور من غررتموه، لو أن ما على الأرض ذهبٌ لافتديت به من أهوال المطلع، فــعمر -رحمه الله تعالى- كان مسدَّدا موفقا، مع أنه قد شهد له النبي ﷺ بالجنة، ثم هو مع هذا خائف لما تقلد من أمور المسلمين، فكيف بمن قد علمت، فعليك بما يقربك إلى الله، وينجيك منه غدا، واحذر يوما لا ينجيك فيه إلا عملك، وليكن لك أسوة بمن قد مضى من سلفك، وعليك بتقوى الله، فقدمه حيث هممت، وتطلع فيما كتبت به إليك في أوقاتك كلها،

---

(١) السخلة: ولد الشاة.

وخذ نفسك بتعاهدها، والأخذ به، والتأدب عـليه، وأسأل الله التوفيق والرشاد إن شاء الله تعالى».

٦٤ - وكان أخـشى مـا يخشـاه مالك على الولاة والخلفـاء المدح الكاذب الذي يجيء على ألسنة من يعيشون حولهم، فإن ذلـك المدح يزين لهم أعمالهم فيجعل الشين حسنا في نظرهم، والقبيح جـميلاً، فيرضون عنها، فلا تتسع نفـوسهم لإرشاد مرشد، ولا هداية هاد، ولا وعظ واعظ، ولا شيء يوبق الملوك في السيئات يجترحونها أكثر من التزكية الكاذبة، وتبـرير كل عمل يعملونه من غير نقد ناقد ولا فحـص فاحص، فتمرأ نفوسهم الاستحسان، ويصمون آذانهم عن كلمة الإرشاد والتنبيه.

فكان مالك يغـضب ممن يثني على الولاة في حضـرتهم، ويحذر الولاة من هذا الصنف من الناس.

ومن ذلك ما يروى من أن الوالي كان مرة عند مالك فأثنى عليه بعض الحاضرين فغضب مالك وقال: إياك أن يغرك هؤلاء بثنائهم عليك، فإن من أثنى عليك وقال فيك من الخيـر ما ليس فيـك، أوشك أن يقول فيك من الشـر ما ليس فيـك، فاتق الله في التزكية منـك لنفسك، أو ترضى بها من أحد بقولة يقولهـا لك في وجهك، فإنك أنت أعرف بنفسك منهم. فإنه بلغني أن رجـلا مُدح عند النبي ﷺ فقال: «**قَطَعْتُمْ ظهرَهَ أو عُنُقَهُ، لَوْ سَمِعَهَا مَا أفلَحَ**». وقال ﷺ: «**احثُوا فِي وُجُوهِ المَدَّاحِينَ التُّرَابَ**».

وهكذا تراه لم يحـرض على الفتن، وقرب من الولاة والخلفـاء ليرشـدهم، ولم يعلن الرضا عـن أعمالهم، وكـان ولاة المدينة بين يديه، كالتـلاميذ بين يدي الأسـتاذ، وتنسب له مواعظ قيمـة، منها رسالته للرشيد، وسنتكلم عنها وعن نسـبتها عند الكلام في كتبه.

علمه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ:

٦٥ - شرحنا فيما مضى من القول حياة مالك بن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وتتبعنا أدوار تلك الحياة المبـاركة منذ ابتدأ غلاما تتفـتح نفسه للحياة، وتتطلع لنور العلم، ثم يافـعًا وشاباً يطلب العلم ويغشي مـجالس العلماء، ثم رجلاً مكتـملاً قد بلغ أشده، وصار مـقصد طلاب العلم والفتوى، وصـار غرضا لذوي الأهواء والحسد ينالونه بالوقيـعة والوشاية، وشرحنا المحنة التي نزلت به، وأسبابها، وعلاقته بذوي السلطان وكيف كانت، وكنا في

ذلك نسرد الوقائع مرتبة لنستبين منها صورة كاملة لأدوار حياة ذلك العالم، ونحن في سبيل تعرف هذه الوقائع كنا نمحِّص الأخبار، وننقدها نقد الصيرفي للدينار والدرهم.

وفي هذا المقام نذكر علم مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ومصادره، وكيف تكوَّن علم ذلك العالم الجليل، والأسباب التي تهيأت له، فكان منها ذلك الحَبر الثبْت الثقة الذي كان ملاذ طلاب العلم نحو خمسين سنة أو تزيد، تجيء إليه الوفود من أقصى المشرق والمغرب طالبين الحديث أو الإفتاء.

٦٦ - بلغ مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ من علم السنة الذروة، وبلغ من الفقه درجة صار فيها فقيه الحجاز الأوحد، وبذلك جمع بين الحديث والفقه، فهو في المحدثين إمام، ويعد أول من دوَّن علم الحديث، وكتابه الموطأ أول صحيح مجموع مدون للحديث. وهو في الفقه الفقيه الثاقب النظر الذي يجمع فقهه بين الكمال الديني، ومراعاة مصالح الناس، ففيه سمو الدين، وروحانيته، وملاحظة الجانب الإلهي، كما هو تنظيم لمصالح الناس وحياتهم الواقعية، وأن ذلك الفقيه المحدث أشد الفقهاء مراعاة للمصالح الدنيوية في فقهه، ولذلك كان من المقرر أن المصالح المرسلة أصول قائم بذاته من أصل الفقه عنده.

ولقد نال من ثناء العلماء حظا لم ينله عالم قبله، فقد أثنى عليه فقهاء الرأي، كما أثنى عليه علماء الحديث، وهو معتبر من كلا الفريقين، وقد نقلنا فيما سلف مقالة أبي حنيفة فقيه العراق والرأي فيه، كما ذكرنا كلمته في أبي حنيفة، والآن ننقل لك قدرا يسيرا من مقالات العلماء الذين عاصروه، والذين جاءوا من بعده باعتباره محدثا، وفقيهًا مفتيا، وعالما مستبحرا.

٦٧ - لقد قال أبو يوسف صاحب أبي حنيفة، وقد كان يعد قرينا لمالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ من حيث الزمان: ما رأيت أعلم من ثلاثة: مالك، وابن أبي ليلى، وأبي حنيفة. ولقد كان أبو حنيفة وابن أبي ليلى شيخيه، فوضعه معهما دليل على أنه يجعله في صف شيوخه.

ولقد قال عبد الرحمن بن مهدي: أئمة الحديث الذين يقتدي بهم أربعة: سفيان الثوري بالكوفة، ومالك بالحجاز، والأوزاعي بالشام، وحماد بن زيد بالبصرة. ووازن بين الثوري والأوزاعي، فقال: الثوري إمام في الحديث، وليس بإمام في السنة،

والأوزاعي إمام في السنة، وليس بإمام في الحديث، ومالك إمام فيهما[1]. ولعل إمامة مالك في الحديث والسنة سببها أنه كان فقيهًا، فكان يحفظ أحاديث رسول الله ﷺ، ويعرف معها فتاوى الصحابة والتابعين، لكيلا يشذ في فتياه عن سلف الأمة.

وقال معاصره سفيان بن عيينة: رحم الله مالكًا، ما كان أشد انتقاءه للرجال! وقال في تفضيله على نفسه: ما نحن عند مالك؟ إنما كنا نتبع آثار مالك، وننظر الشيخ إذا كتب عنه مالك كتبنا عنه. وكان يقول: كان لا يبلِّغ من الحديث إلا صحيحًا، ولا يحدِّث إلا عن ثقات الناس، وما أرى المدينة إلا ستخرب بعد موت مالك بن أنس[2].

وقال الليث بن سعد: علم مالك علم تقي، أمان لمن أخذ عنه من الأنام.

وقال الشافعي: إذا جاءك الأثر عن مالك فشد به...، وإذا جاء الخبر فمالك النجم...، وإذا ذكر العلماء فمالك النجم...، ولم يبلغ أحد في العلم مبلغ مالك لحفظه وإتقانه وصيانته، ومن أراد الحديث الصحيح فعليه بمالك.

وقال أحمد بن حنبل: مالك سيد من سادات أهل العلم، وهو إمام في الحديث والفقه، ومن مثل مالك، متبع لآثار من مضى، مع عقل وأدب.

وهكذا تجيء شهادات[3] العلماء بغزارة علم مالك، ونزاهته في علمه، وتقواه فيه، وإمامته في الحديث والفقه معا، مما لم يتوافر لغيره من العلماء. فهو إن ارتأي في الأحكام رأيا فعن بينة رأي، وإن أخذ بقياس فعلى أساس من السنة والاتباع أقام قياسه.

٦٨ - وقد تهيأت الأسباب ليكون مالك بهذا القدر من العلم؛ فمواهبه وصفاته الشخصية، وشيوخه ودراساته، وعصره وبيئته، كل هذا هيأ له أسباب العلم، فاغترف من بحاره.

ولنذكر في كل واحد من هذه الأسباب كلمة تكشفه وتجليه.

---

(١) سئل ابن الصلاح عن معنى هذا الكلام، فقال: السنة هنا ضد البدعة، فقد يكون الإنسان عالمًا بالحديث، ولا يكون عالمًا بالسنة، ونحن نرى أن المراد بالسنة العلم بأقضية الصحابة وفتاويهم، وكذلك العلم بأقضية التابعين وفتاويهم.

(٢) الانتقاء لابن عبد البر، ص٢١.

(٣) راجع شهادات العلماء الكثيرة لمالك في تزيين الممالك للسيوطي، والمناقب للزواوي، والانتقاء، والديباج والمدارك.

مواهبه وصفاته:

٦٩- لقد آتي الله مالكًا من الصفات والمواهب ما جعل منه محدِّثا وفقيهًا يأخذ سمته في الاتجاه المستقيم، والسير في ضوء القرآن والسنة، وآثار السلف الصالح.

لقد آتاه الله حافظة تعي، فإذا استمع إلى شيء استمع إليه في حرص ووعاه وعيًا تامًا، حتى إنه ليسمع نيفا وأربعين حديثًا مرة واحدة، فيجيء في اليوم التالي، ويلقى على من استمعها منه - وهو الزهري - أربعين، ولا يضل منه إلا النيف، ويسمع في جلسة واحدة ثلاثين حديثًا، لا يقيدها في كتاب، فلا يغيب عنه إلا حديث واحد، فيذهب إلى الزهري، فيسأله عنه، فلا يجيبه إلا بعد اللوم. وهكذا كان حافظًا واعيًا، حتى لقد قال له الزهري: أنت من أوعية العلم وإنك لنعم المستودع للعلم.

ولعل الحفظ وشدة الوعي على ذلك النحو كان ينمِّيه اعتماد الناس على ذاكرتهم في ذلك الزمان، فما كان العلم يؤخذ من الكتب، بل كان يُتلقى من أفواه الرجال. وكانت أحاديث رسول الله ﷺ غير مدونة في كتاب مسطور، بل كانت في القلوب، فلما أخذ الطلاب يدونون ما يلقى عليهم من شيوخهم من حديث، أخذ الاعتماد على الذاكرة يقل، وابتدأ التدوين، ولعل ذلك كان في صدر حياة مالك، فقد كان يقيد ما يسمع أحيانًا في مجلس شيخه، وأحيانًا بعد أن يترك مجلسه، وعلى أي حال كان يقيد كل ما يسمع.

ولقد كان ابن شهاب يتهم تلاميذه بسوء الحفظ، فقد قال مالك: حدثني ابن شهاب بأربعين حديثًا ونيف، منها حديث السقيفة فحفظتها، ثم قلت أعدها على، فإني نسيت النيف على الأربعين، فأبى، فقلت: ألا كنت تحب أن يعاد عليك قال: بلى، فأعاد، فإذا هو كما حفظت. ثم قال ابن شهاب: ساء حفظ الناس، لقد كنت آتي سعيد بن المسيب، وعروة، والقاسم، وأبا سلمة، وحميدًا، وسالمًا - وعد جماعة - فأدور عليهم، فأسمع من كل واحد من الخمسين حديثًا إلى المائة ثم أنصرف، وقد حفظت ذلك كله من غير أن أخلط حديث هذا في حديث هذا.

وهذه الرواية تدل بلا شك على أن الاعتماد على الحافظة وحدها قد قواها ونماها، فلما بدأ الناس بالكتاب، أخذ الاعتماد عليه يحل محل الاعتماد عليها، فأخذت تضعف شيئًا فشيئًا.

ولا شك أن الحافظة القوية جعلت من مالك وعاء علم، كما ذكر ابن شهاب الزهري، ولقد كان هو يعتمد على الذاكرة، ثم ينتقل بعد الدرس إلى كتابة ما حفظ، حتى أنه ليستظل تحت الشجرة يكتب ما حفظ بعد مزاولة مجلس الدرس ليدوِّن ماعلق بذهنه.

وإذا كانت الحافظة القوية أساسًا للنبوغ في أي علم، لأنها تمد العالم بغذاء لعقله يكون أساسًا لفكره، فهي ألزم المواهب للمحدِّث، وخصوصًا في تلك الأزمنة التي كان فيها الحفظ هو الأساس الأول، والكتاب بالمحل الثاني.

ولذلك كان مالك بهذه الذاكرة القوية وبغيرها من الصفات التي سنبينها، المحدِّث الأول في عصره الذي كان يشار إليه بالأصابع كأنه النجم الثاقب، كما قال تلميذه الشافعي، ولقد كان مالك يحفظ كل ما يلقى عليه ويدوِّنه في مذكرات خاصة، ولا يلقى على تلاميذه منه إلا ما يرى فيه مصلحة الناس، وما يستقيم مع مقاييس نقده في الفحص، وتمييز الصحيح من غير الصحيح، كما سنبين. حتى أنهم وجدوا بعد موته صندوقين من الكتب، قد دوَّنها ولم يعلنها، حتى لقد قال بعض أبناء تلاميذه: وجدنا في تركة مالك صندوقين فيهما كتب فجعل أبي يقرؤها ويبكي ويقول: رحمك الله أن كنت تريد بعملك وجه الله تعالى، لقد جالسته الدهر الطويل، وما سمعته يحدِّث بشيء مما قرأناه.

وقال أحمد بن صالح: نظرت في أصول مالك فوجدتها شبيهًا باثني عشر ألف حديث، وهو حديث أهل المدينة في ذلك الوقت، فلم يحدث مالك إلا بثلثها أو ربعها.

ولقد قال الشافعي: قيل لمالك: عند أبي عيينة أحاديث ليست عندك، فقال: إذن أحدِّث بكل ما سمعت، إني إذن أحمق، إني أريد أن أضلهم إذن، ولقد خرجت مني أحاديث لوددت أني ضُربت بكل حديث منها سوطا ولم أحدِّث بها.

فمالك كما يروي تلاميذه، وكما يُحكي عنه، كان يحفظ كل ما يسمع، ويدوِّن كل ما يحفظ، ولكنه لا يحدِّث الناس إلا بما يرى المصلحة في إفشائه للناس، ونشره بينهم، وما يستقيم مع مقاييسه في النقد والفحص.

٧٠ - والصفة الثانية التي اتصف بها مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وكانت أساسًا لنبوغه، وهي أساس لكل نبوغ، هي الصبر والجلد، والمثابرة، ومغالبة المعوِّقات في الوصول إلى

الغـاية، وقد رأيت مما سـقناه لك في حيـاته، كيف كـان صبـورًا مثابـرًا، مغالبـا كل الصعاب، غالب الفقر، حتى أنه يبيع أخشاب سقف بيته في سبيل العلم، وكان يذهب في الهجيـر إلى بيوت العلماء، ينتظر خروجـهم، ويتبعهم حتى المسـجد، وكان يجلس على باب دار الشيخ في شدة البـرد، ويتقي برد المجلس بوسادة يجلس عليهـا، فهو في طلب العلم المجـاهد الذي لا يعوقه حـر ولا قَر، بل يصل الغـاية في لافح الحر، وفي قارس البرد.

وكان يصبر على ما يبدر من حدة الشيوخ، ويتلقاها بصدر رحيب؛ لأن ما يجنيه من علمهم يذهب بغضاضة الحدة، ولاذع القـول، ومرارة اللوم، ولو كان من غير مبرر أحيانًا.

وكأنه يرى أن المجاهدة في طلب العلم مما يثبته ويمكنه في النفس، ككل شيء في هذا الوجـود، فـمـا يجيء بيـسـر وسهـولة لا تكون لـه النفـاسة التـي توحى للنفس باستحفاظه، وما يجيء بمشقة يكون نفيسًا، فيستحفظ؛ ولذلك كان رضي الله عنه يقول: لا يبلغ أحد ما يريد من هذا العلم، حتى يضربه الفقر، ويؤثره على كل حال[1].

وكان يأخذ تلاميـذه بذلك، فيحثهم على احتمـال المشاق في طلب العلم بالقول وبالعمل.

قال مصـعب الزبيري: «كان حبيب يقـرأ على مالك، وأنا على يمينه، وأخي عن شماله وهو أقرب إلى مـالك، وكان أسنّ مني، وكان حبيب يقرأ لنا عـشية من ورقتين إلى ورقتين ونصف، ولا يبلغ ثلاثًا، والناس ناحية، لا يدنون ولا ينظرون، فإذا خرجنا جاء الناس فعارضوا كتبهم بكتبنا. قـال: وجئنا يومًا إلى أبينا بالعرصة لنقيم عنده ونسير بالعشي إلى مالك فأصـابتنا سماء يومًا فلم نأته تلك العشيـة ولم ينتظرنا، وعرض عليه الناس، فـأتيناه بالغد، فـقلنا له: يا أبا عبـد الله أصابتنا أمس سـماء ثقلتنـا (كذا) عن حضور العرض فاردد علينا. قال: لا. من طلب هذا الأمر صبر عليه»[2].

فهو كان يرى أن الصبر وقوة الإرادة هما العدة لطلب العلم، فمن لم يتذرع بهما لا يصل إلى غاية منه، ولا يدرك شأوًا.

---

(١) تزيين الممالك، ص١٥.

(٢) المدارك، ص١٧٤.

٧١ - والصفة الثالثة التي كانت من أسباب إدراكه للحقائق، وفهمه للحديث، وكتاب الله تعالى، هي الإخلاص في طلب العلم، أخلص في طلبه، فطلبه لذات الله، لا يبغي به علوًا ولا استكبارًا، ولا مراءً، ولا جدالاً، ونقي نفسه من كل شوائب الغرض والهوى في دراسته، وأخلص في طلب الحقيقة واتجه إليها من غير عوج ولا أمْتٍ في سبيله، والإخلاص نور يشرق في النفس فيضيء الفكر، ويسير على هدى مستقيم، فالاتجاه المستقيم الخالي من شوائب الغرض والهوى والشهوة يكون معه فيض روحاني يدرك به الباحث الأمور من غير التواء، ولا امتراء، إذ إنه لا شيء يعكر صفو الفكر، ويكون كالغيم على الحقائق يمنع العقل من إدراكها، أكثر من انغماس النفس في الشهوات واستيلاء الهوى على الإدراك، واستغراق الأحاسيس المختلفة للمدارك، فإنها تجعل العقل يعمى عن الحقائق، فَتَعْمَهُ البصيرة، ولا تنفذ إلى الأمور.

ولقد كان يدفعه إلى الإخلاص أن العلم الذي يطلبه كان يتصل بالدين، وهو قربة يتقرب بها إلى الله، وإنما الأعمال بالنيات، فلا يحتسب له من الخير إلا بمقدار إخلاص النية، واحتسابها لربه؛ ولذلك كان يقول رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: إن هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذون دينكم.

وكان يدفعه إلى الإخلاص أنه كان يعتقد أن نور العلم لا يؤنس إلا من امتلأ قلبه بالتقوى والإخلاص، ولذلك أثِر عنه رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أنه كان يقول: «العلم نور لا يأنس إلا بقلب تقي خاشع»، فالإخلاص وترك ملاذ الدنيا وشهواتها ينير السبيل لطالب العلم في نظره، ولذلك كان يقول: «ما زهد أحد في الدنيا إلا أنطقه الله بالحكمة».

وقد قال لتلميذه ابن وهب يوصيه: «إن كنت تريد بما طلبت ما عند الله فقد أصبت ما تنتفع به، وإن كنت تريد بما تعلمت الدنيا، فليس في يدك شيء»[١].

٧٢- ولإخلاصه في طلب العلم التزم أمورا، وابتعد عن أمور، فالتزم السنة والأمور الظاهرة الواضحة البينة، ولذلك كان يقول: «خير الأمور ما كان منها ضاحيا بينا، وإن كنت في أمرين أنت منهما في شك فخذ بالذي أوثق». والتزم الإفتاء فيما يقع من المسائل دون أن يَفرض، خشية أن يضل، وأن يبعد عن سنة رسول الله ﷺ، وأن يندفع إلى المغالاة في الأمور، وفرض غير المعقول، والتزم الأناة في الإفتاء، وكان يفكر

---

(١) هذا وما سبقه من المدارك، ص٢١٩ وما سبقها.

التفكير الطويل العميق، ولا يسارع إلى الإفتاء، فإن المسارعة إلى الإفتاء قد تجر إلى الخطأ، ويقول ابن القاسم تلميذه: سمعت مالكًا يقول: «إني لأفكر في مسألة منذ بضع عشرة سنة ما اتفق لي فيها رأي إلى الآن»، وكان يقول: «ربما وردت عليَّ مسألة فأسهر فيها عامة ليلتي»، وقال ابن عبد الحكم: كان مالك إذا سئل عن المسألة، قال للسائل: انصرف حتى أنظر، فينصرف، ويتردد فيها، فقلنا له في ذلك فبكي، وقال: إني أخاف أن يكون لي من المسائل يوم وأي يوم، وكان يقول: من أحب أن يجيب عن مسألة، فليعرض نفسه على الجنة والنار، وكيف يكون خلاصه في الآخرة[1]. ولقد سأله سائل، وقال: مسألة خفيفة، فغضب، وقال: مسألة خفيفة سهلة؟ ليس في العلم شيء خفيف، أما سمعت قول الله تعالى: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلاً ثَقِيلاً ۝٥﴾ [المزمل]، فالعلم كله ثقيل، وخاصة ما يسأل عنه يوم القيامة[2].

وكان لإخلاصه للكتاب والسنة يتحرز عن أن يقول: هذا حلال، وهذا حرام، من غير نص منهما، وأما فيما يراه من غير الكتاب والسنة، فيذكر رأيه من غير أن يقطع بحرمة، وكثيرًا ما كان يعقب كلامه بقوله: ﴿...إِن نَّظُنُّ إِلاَّ ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ ۝٣٢﴾ [الجاثية]. ولقد روى عنه أنه قال في اقتفاء خطة السلف، في استنكار صنيع فقهاء عصره: ما شيء أشد عليَّ من أن أسأل عن مسألة من الحلال والحرام، لأن هذا هو القطع في حكم الله، ولقد أدركت أهل العلم والفقه ببلدنا، وإن أحدهم إذا سئل عن مسألة كأن الموت أشرف عليه، ورأيت أهل زماننا هذا يشتهون الكلام، والفتيا، ولو وقفوا على ما يصيرون إليه غدا لقللوا من هذا، وإن عمر بن الخطاب وعليًا وخيار الصحابة كانت تتردد عليهم المسائل، وهم خير القرن الذين بُعث فيه النبي ﷺ، وكانوا يجمعون أصحاب النبي ﷺ، ويسألون، ثم حينئذ يفتون، وأهل زماننا هذا قد صار فخرهم الفتيا، فبقدر ذلك يفتح لهم من العلم. ولم يكن من أمر الناس، ولا من مضى من سلفنا الذين يقتدي بهم، ومعول أهل الإسلام عليهم أن يقولوا: هذا حلال وهذا حرام، ولكن يقولون: أنا أكره كذا، وأرى كذا، وأما «حلال وحرام» فهذا الافتراء على الله ﴿قُلْ أَرَأَيْتُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلالاً ... ۝٥٩﴾ [يونس]؛ لأن الحلال ما أحله الله ورسوله، والحرام ما حرماه[3].

(١) الديباج المذهب، ص١٣.

(٢) المدارك. ص١٦٢.

(٣) المدارك. ص١٥٨.

ولإخلاصه المطلق للفتوى في دين الله تعالى كان يقول: لا أحسن، ولا أدري، إذا أعمل فكره ولم يصل إلى شيء، وقد اشتهر عنه ذلك، واستفاضت به الأخبار، وقد سئل عن اثنتين وعشرين مسألة فأجاب عن اثنتين فقط، وأعلن في الباقي أنه لا يحسنها، أو لا يدريها، ولقد كان يجيئه المستفتى من أقصى الأرض، وهو يحسب أنه جاء إلى من لا يعجزه سؤال، ويلمح مالك ذلك، فيسأله، فإذا كان مالك لم يعرف وجه الحق على اليقين قال: لا أحسن، وما يبالي اعتقاده فيه، وخاب ظنه، أو تحقق.

وما كان قوله لا أدري عن عجز مطلق، كما يتوهم بعض الناس، ولكن يقول لا أدري عندما يكون الذي وصل إليه لا ينبغي إعلانه، أو لم يجد لهذه المسألة شبيهًا فيما سمع من فتاوى الصحابة وما أثر عمن يقتدي بهم، فهو الفقيه الثاقب النظر، ولكن مع ذلك هو التقي الذي يخشى الافتراء على الله تعالى، وما أحسن ما وصفه به بعض تلاميذه في تأنِّيه الفتيا أحيانًا، وهو الفقيه الكامل: إن الفقه من بابه، وما رفعه الله إلا بالتقوى.

٧٣ - ولقد دفعه إخلاصه إلى التزام ما سبق، وهو بعض من كثير، ودفعه أيضا لأن يبتعد عن كثير مما يراه لا يليق بالعالم المخلص الذي يطلب العلم لذات الله ولدين الله، فقد ابتعد كل الابتعاد عن الجدل؛ لأن المجادلة نوع من المنازلة، ودين الله أعلى من أن يكون موضعًا لنزال المسلمين، ولأن الجدل يدفع في كثير من الأحوال إلى التعصب للفكرة من غير أن يشعر المجادل، والتعصب في موضوع تكون نظرة المتعصب فيه نظرة جانبية لا تدرك الأمر من عامة وجوهه، بل تدركه من وجه واحد، إذ المتعصب لا يرى إلا من ناحية واحدة، وكان يرى أن العلم أجل من أن يكون موضع جدال ومسابقة، لأنه يكون الغرض منه أن ينال العالم إعجاب السامعين، ومن يدفعه إلى القول الرغبة في الإعجاب يقول الحق والباطل، والصدق والكذب، ثم كان يرى أن الجدل لا يليق بكرامة العلماء؛ لأن السامعين ينظرون إليهم، وهم يتغالبون في القول، كما ينظرون إلى الديكة، وهي تتناقر، ولقد جابه بهذه الحقيقة الرشيد وأبا يوسف، عندما قال الرشيد له: ناظر أبا يوسف، فقد قال له تلك الكلمة الرائعة: «إن العلم ليس كالتحريض بين البهائم والديكة»[1].

---

(١) المدارك، ص٢٧٩.

من أجل هذه المعاني ومنافاة الرغبة في الجدل لحسن المقصد كان ينهى مالك عن الجدال في الدين، فكان يقول: «الجدال في الدين ليس بشيء» ويقول: «المراء والجدال في الدين يذهب بنور العلم من قلب العبد» ويقول: «إن الجدال يقسِّي القلب، ويورث الضغن»، ورأى قوما يتجادلون عنده، فقام ونفض رداءه وقال: «إنما أنتم في حرب، وقيل له: رجل له علم بالسنة أيجادل عنها؟ فقال: لا، ولكن ليخبر بالسنة فإن قبل منه، وإلا سكت»[1].

وكان يرى أن شيوع الجدل بين علماء المسلمين يفسد عليهم أمور دينهم، فما يدرون ما يقال، أهو الحق الذي لا مجال للريب فيه، أم هي قولة الخصم التي يغلب بها، وإن ذلك يؤدي بهم إلى الجهل بالسنة وأحكام الدين؛ ولذلك كان يقول: «كلما جاء رجل أجدل من رجل تركنا ما نزل به جبريل»[2].

٧٤ - ولكن مع نهيه عن الجدل، وتحاشيه له أثرت عنه مناظرات بينه وبين العلماء، كمناظراته مع أبي يوسف، ومناظرات أخرى مع بعض الخلفاء الذين لهم نزعة علمية أو لهم في العلم مكان كأبي جعفر المنصور، وقد يبدو بادي الرأي أن ذلك يتناقض مع ما أثر عنه من نهيه عن الجدل.

والحق أنه لا يمكن للعالم المتصدى للفتوى أن يبتعد عن أي مناظرة، وخصوصًا في زمن اختلفت فيه منازع الفقهاء باختلاف الصحابة الذين انتهى علمهم إليهم، وباختلاف البيئات الإقليمية والفكرية، وباختلاف المنازع العقلية والنفسية، ولقد كان مالك يلتقي بكثيرين من مروجي علم هؤلاء الفقهاء، وإذا كان يلتقي بالفقهاء في موسم الحج، فلابد أن يجري بينهم حديث في الفقه، وأن تختلف أنظارهم مع نظره، وأن يبين كلٌ وجهة نظره لصاحبه، وهذه بلا شك مناظرة بريئة، الغرض منها الوصول إلى الحق، وما كان لعالم قط أن يتحاشاها، ومن ذلك النوع ما أثر عن مناظراته مع أبي يوسف وأبي جعفر المنصور وغيرهما من العلماء، والمتفقهين.

ولننقل لك ثلاث مناظرات موجزة كانت بينه وبين غيره، وهي لا تخرج عن سؤال وجواب، وها هي ذي:

---

(١) هذه الأقوال مأخوذة من المدارك، ص١٩٧، ١٩٨.

(٢) مناقب مالك للشيخ عيسى الزواوي.

(أ) كان أبو يوسف لا يرى الترجيع في الأذان، ومالك يراه، فسأل أبو يوسف عن حديث فيه، فإنه لا يثبت عبادة بغير نص أو حمل على نص، وقال له رحمه الله: يؤذن بالترجيع، وليس عندكم عن النبي ﷺ فيه حديث، فالتفت مالك إليه، وقال: «يا سبحان الله ما رأيت أمرا أعجب من هذا ينادي على رءوس الأشهاد في كل يوم خمس مرات، يتوارثه الأبناء عن الآباء، من لدن رسول الله ﷺ إلى زماننا هذا، يحتاج فيه إلى فلان عن فلان، هذا أصح عندنا من الحديث»[1].

(ب) وسأله أبو يوسف عن مقدار الصاع، فقال: خمسة أرطال وثلث، فقال أبو يوسف: ومن أين قلتم ذلك؟ فقال مالك لبعض أصحابه: أحضروا ما عندكم من الصاع، فأتي أهل المدينة، وعامتهم من أبناء المهاجرين والأنصار، وتحت يد كل واحد منهم صاع يقول: هذا صاع ورثته عن أبي عن جدي صاحب رسول الله ﷺ، فقال مالك: هذا الخبر الشائع عندنا أثبت من الحديث، فرجع أبو يوسف إلى قوله[2].

(جـ) «قال عبد الملك بن الماجشون: سأل رجل من أهل العراق مالكًا عن صدقة الحبس[3]، فقال مالك: إذا أبِّدت مضت، فقال العراقي: إن شريحا قال: لا حبس عن فرائض الله، فضحك مالك، وكان قليل الضحك، ثم قال: رحم الله شريحًا لم يدر ما صنع أصحاب رسول الله ﷺ هنا»[4].

هذه صورة من مناظرات مالك، وهي لا تتجاوز توضيح الأمر وبيان وجهة نظره، وإن استطاعت المناظرة لا تتجاوز ذلك المنحى الذي يتجه فيه إلى بيان الحق، وتعرفه، لا إلى المهارة، وحب الغلب، وهذا فرق ما بين المناظرة والجدل عند أهل البحث والنظر، ولذلك نقول أن نهيه عن الجدل لا يتعارض مع ما أثر عنه من مناظرات، وهي على ذلك النحو، ولقد كان يروي عن عمر بن عبد العزيز، قوله: «من جعل دينه غرضًا للخصومات، فقد أكثر الفعل»[5].

٧٥ - ولقد دفعه إخلاصه للعلم والفقه إلى أن يبتعد عن الإكثار من التحديث، فقد كان لا يحدث بكل ما يعلم، وكان يعد من يكثر من التحديث ومن يحدث بكل ما يعلم أحمق، وقد نقلنا شيئًا من هذا في بيان حفظه ووعيه لما يسمع.

---

(١) المدارك، ص٢٨٥، وتزيين الممالك ص١٤.

(٢) المدارك. ص٢٨٥.

(٣) صدقة الحبس هي الوقف.

(٤) المدارك. ص٢٨٠.

(٥) مناقب مالك للزواوي.

وكان يبتعد أيضا عن الإكثار من الافتاء، فقد علمت أنه كان لا يفتى إلا فيما يقع من الأمور، ويتجنب الإفتاء فيما يُتوقع أو يُفترض منها، ويعد ذلك من الفتنة.

وكان لا يجيب عن كثير من المسائل خشية أن تؤدي كثرة الإجابة إلى الفرض والتقدير، وخشية أن تودي الكثرة إلى الخطأ، وقد سأله سائل عن ست مسائل فأجاب عنها، ثم سأله بعدها فقال: أكثرت. وأخرجه من حضرته، وكان يقول إذا أكثر أصحابه من السؤال: «حسبكم، من أكثر أخطأ». ولعل امتناعه عن الكثرة له سبب آخر غير ما ذكرنا، وهو خشية الإملال، أو أن يقول غير مقبل، فلا يجيد، أو خشية الإجهاد، فيؤدي ذلك إلى أن يشبَّه عليه في الحديث، وإلى أن يقول غير الحق، وهذا يفسر لنا تقليله من الحديث في مجلس واحد.

قال الشافعي: استأذنت على مالك، وكنت أريد أن أسمع منه حديث السقيفة فقلت إن جعلته أولاً خشيت أن يستطيله، ولم يحدثني، وإن جعلته آخرًا خشيت ألا أبلغه، فجعلته بين عشرة أحاديث فأخذت أسأله: فلما مرت عشرة قال: «حسبك»، فلم أبلغه.

وترى من هذا السياق أنه كان يبتعد عن الإكثار خشية الإملال وأن يقع في الخطأ بسببه، وذلك من أبلغ الإخلاص.

٧٦- ولقد كان مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لنزاهته وإخلاصه للحق والعلم لا يجيب عن مسائل تتصل بالقضاة، فيقول تلميذه ابن وهب: سمعته يقول فيما يسأل عنه من أمر القضاة: هذا من متاع السلطان. وسمعته يعيب كثرة الجواب من العالم فهو ما كان يتعرض لأحكام القضاة بنقد ولا تمحيص، وهذا موقف يختلف فيه مع أبي حنيفة، وكلاهما في مسلكه كان مخلصًا، ولكن الإخلاص انتهى بأمرين مختلفين، بل متضادين عند الرجلين، فإخلاص أبي حنيفة للفقه دفعه لأن ينقد قضاء ابن أبي ليلى في درسه. حتى اضطر هذا إلى الشكوى منه للولاة والأمراء، وحتى صدر الأمر مرة بالحجر على أبي حنيفة من الفتوى.

دفع الإخلاص مالكًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إلى ألا يتعرض لأحكام القضاة، بل يقول: هذا من متاع السلطان؛ لأن التعرض لأحكام القضاة بالنقد على ملأ من التلاميذ والأصحاب يجرئ الناس على عصيانها، أو على الأقل يذهب بما تستحق من مهابة وإجلال،

لتجتث المنازعات من جـذورها، ولكيلا تفتح على الناس باب الطعن في الأحكام بالحق والباطل.

وهكذا يدفعه الإخلاص لأن يترك القضاة وأحكامهم، ويعد ذلك من متاع السلطان، ولكنه إن استشير أشار، وإن استُفتِي من قبل السلطان أفتى.

أما أبو حنيفة فقد دفعه إخلاصه لأن يقول ما يراه الحق في أحكام القضاة؛ لأنه إن سكت كان ذلك من كتمان العلم والحقيقة، وقد أُخِذ على العلماء عهد ليبين للناس ولا يكتمون، وإذا كان الخطأ في حكم قضائي، فهو أحرى بأن ينقد، لأنه ظلم وقع، فوجب أن يستنكر، وأن ينبه إلى من وقع منه، والله ولي السرائر. نتيجتان متعارضتان قد دفع إلى كل منهما الإخلاص، وإن الذي نرتضيه هو موقف إمام دار الهجرة، وقد بينا أننا لم نرتض موقف إمام العراق من أحكام القضاة في كلامنا في تاريخ حياته.

٧٧ - هذا هو إخلاص مالك ﷺ، وما جمله الله به من صفات، ولننتقل إلى صفة رابعة هي من المواهب التي أعطاها الله مالكًا، وهي قوة الفراسة والنفاذ إلى بواطن الأمور، وإلى نفوس الأشخاص، يعرف ما تكن نفوسهم من حركات جوارحهم، ومن لحن أقوالهم.

ولقد كان الشافعي صاحب فراسة أيضا، فقيل له فيها، فقال: أخذتها من مالك، ولكن الفراسة لا تؤخذ ولكن تنمى، ولعل الشافعي أراد بما قال أن مالكًا نمّاها، لا أنه أخذها منه، فإن الفراسة ترجع إلى الإحساس ونفاذ البصيرة والتنبه الشديد، والتتبع لحركات الأعضاء، وما يقترن بها من أمور نفسية، وذلك كله يهبه العليم الخبير، ولا يجيء بالمصادفة أو التربية، إنما التربية تنميه وتقويه.

ولقد قال الشافعي في فراسة مالك: «لما سرت إلى المدينة، ولقيت مالكًا وسمع كلامي نظر إليَّ ساعة، وكانت له فراسة، ثم قال لي: ما اسمك، قلت: محمد، قال: يا محمد، اتق الله، واجتنب المعاصي، فإنه سيكون لك شأن من الشأن».

ولقد قال أحد تلاميذه: كان في مالك فراسة لا تخطئ[1].

والفراسة النافذة إلى نفوس الأشخاص التي بها يعرف كنه نفوسهم من الصفات التي يعلو بها كل من يتصدى لإرشاد طائفة من الناس أو تعليمهم، فإنه يستطيع أن

(١) راجع المدارك، ص٢٩٨.

يعرف خفايا نفوسهم فيعطيها ما يكون غذاء صالحًا لها، وتقوى على هضمه، ويطبُّ لأدوائهم، وأسقام قلوبهم.

٧٨ - وهناك في مالك صفة خاصة هي جماع ما وهبه الله من صفات، وهي المهابة، فقد تواترت الأخبار واستفاضت بمهابته، هابه تلاميذه، حتى أنه ليدخل الرجل إلى مجلسه فيلقى السلام عليهم فلا يرد عليه أحد إلا همهمة، وإشارة، ويشيرون إليه ألا يتكلم مهابة وإجلالا، فيستنكر عليهم أن يكونوا كذلك، ولكنه ما إن يملأ العين من مالك وسمته، ويقع تحت تأثير نظراته النافذة، حتى يأخذه ما أخذهم، ويجلس معهم كأن على رأسه الطير. ويهابه الحكام، حتى أنهم ليحسون بالصغر في حضرته، ويهابه أولاد الخلفاء، حتى أنه ليروى أنه كان في مجلسه مع أبي جعفر المنصور، وإذا صبي يخرج ثم يرجع، فقال: أتدري من هذا؟ قال: لا، قال: هذا ابني، وإنما يفزع من شيبتك. بل يهابه الخلفاء أنفسهم، إذ يُروى أن المهدي دعاه، وقد ازدحم الناس بمجلسه، ولم يبق موضع لجالس، حتى إذا حضر مالك، تنحى الناس له حتى وصل إلى الخليفة، فتنحى له عن بعض مجلسه، فرفع إحدى رجليه، ليفسح لمالك المجلس. وهكذا كان شيخ المدينة مهيبًا، حتى صار له نفوذ أكبر من نفوذ واليها، وكان له مجلس أقوى تأثيرًا من مجلس السلطان من غير أن يكون صاحب السلطان، ولقد رأى ذلك الرجل المهيب ومجلسه بعض من يقول الشعر، فقال:

يَأْبَى الجَوَابَ فَمَا يُرَاجَعُ هَيْبَةً ... وَالسَّائِلُونَ نَوَاكِسُ الأَذْقَانِ

أَدَبُ الْوَقَارِ وَعِزُّ سُلْطَانِ التُّقَى ... فَهُوَ الأَمِيرُ وَلَيْسَ ذَا سُلْطَانِ

٧٩ - ما سر هذه الهيبة؟ وما أسبابها؟ إنه مهما يكن للشخص المهيب من صفات عقلية وجسمية، فهل نستطيع أن نسند المهابة إليها إسناد المسبب بالسبب؟ إن من الناس من تتوافر فيه هذه الصفات العقلية والجسمية، ولا يكون له هذه المهابة، ولذلك لا نقول في سبب هذه المهابة إلا أنه قوة الروح، فمن الناس رجال قد آتاهم الله تأثيرًا روحيًا في غيرهم، يجعل لهم سلطانا على النفوس. واجتذابًا للقلوب. فيكون لكلامهم مواضع في النفس تبقي بها آثار القول، وكأنما يخطُّون في النفوس خطوطا إذ يتكلمون، وقد أعطى الله -سبحانه وتعالى- مالكًا هذه الهبة الروحية[١].

---

(١) الانتقاء لابن عبد البر. ص٤٥.

وكانت حياته كلها تزيدها وتنميها، وتظهرها وتجليها، فحياة عقلية متسعة الأفق، وعلم غزير، وحافظة واعية، وضبط للأمور، ونفاذ بصيرة، وسمت حسن، وقلة في القول، وعدم إسراف فيه، فإنه لا يذهب المهابة أكثر من لغط القول، وكثرة الكلام التي تدفع إلى السقط، وكل سقطة في القول تذهب بشطر من المهابة وتقرب به من الابتذال، ومع هذا بُعد عن الملَق والرياء، وتقوى وورع وإخلاص في العمل، وصدق في القول، ونزاهة وعفة في كل مظاهر الحياة، ثم مع كل هذه عناية بالمظهر، يعنى بأثاث بيته وملبسه ومظهره، يلبس أجود الثياب، ويعني بنظافتها وتنسيقها.

ومع كل هذا أعطاه الله بسطة في الجسم، ومظهرًا جسيمًا ممتازًا، ولقد وصفته كتب المناقب والتاريخ، بأوصاف من شأنها أن تجعلنا نعتقد أن الله قد آتاه بسطة في العلم والجسم، فقد وصفه غير واحد من تلاميذه، فقالوا: كان طويلاً جسيمًا، عظيم الهامة، أبيض الرأس واللحية، شديد البياض في لونه، أعين، حسن الصورة، أشم الأنف، عظيم اللحية، تبلغ صدره، ذات سعة وطول، وكان يأخذ أطراف شاربه ولا يحلقه، ولا يحفيه، ويرى حلقه من المثلة، وكان يترك له سبلتين[١] طويلتين، ويحتج بفتل عمر لشاربه إذا أهمه أمر[٢].

وقال تلميذه مصعب الزبيرى: وكان مالك من أحسن الناس وجهًا، وأحلاهم عينًا، وأنقاهم بياضًا، وأتمهم طولاً في جودة بدن[٣].

وهكذا كانت كل صفاته الجسمية والعقلية، وأخلاقه وأحواله، من شأنها أن تلقي المهابة منه في نفس من يعرفه ومن يلقاه، فكان ذلك مما نمّى ما وهبه الله من قوة الروح، وقوة النفوذ.

٨٠ - لقد بلغت هيبة مالك حدًّا تنفسه عليه الملوك والخلفاء، فقد كانوا يهابونه من غير قوة، ولا جبروت أكبر مما يهابون السلاطين والخلفاء في ملكهم وأسباب سطوتهم، وشِكة سلاحهم.

قال سعيد بن هند الأندلسي: ما هبت أحدا هيبتي عبد الرحمن بن معاوية (أي عبد الرحمن الداخل) فدخلت على مالك، فهبته هيبة شديدة، صغرت معها هيبة ابن معاوية.

---

(١) السبلة: ما على الشارب من الشعر.

(٢) الديباج المذهب لابن فرحون، ص١٨.

(٣) المصدر السابق.

ولقد كان لشدة هيبته لا يستطيع تلاميذه أن يسألوه، قال ابن وهب: قدمت المدينة فسألني الناس أن أسأل لهم مالكًا عن الخنثى، وقد اجتمعوا، وكنت أنا الذي أسأله لهم، فهبت أن أسأله، وهابه كل من في المجلس أن يسأله، وقال الشافعي: ما هبت أحدا قط هيبتي من مالك بن أنس.

وكان أشد الناس هيبة له والي المدينة، حتى أنه ليشعر بالذلة بين يديه، ولننقل لك قصة التقاء الشافعي بمالك، ومعه كتاب توصية من والي مكة، ففيها بيان فراسته ومهابته عند الأمراء ومن دونهم. قال الشافعي رضي الله عنه:

دخلت إلى والي مكة، وأخذت كتابه إلى والي المدينة، وإلى مالك بن أنس، فقدمت المدينة، فأبلغت الكتاب إلى الوالي، فلما قرأه، قال: يا فتى، إن مشيي من جوف المدينة إلى جوف مكة حافيا راجلاً أهون عليَّ من المشي إلى باب مالك بن أنس، فلست أري الذل حتى أقف على بابه، فقلت: أصلح الله الأمير، إن رأى الأمير يوجه إليه، ليحضر، فقال: هيهات، ليت أني إذا ركبت أنا ومن معي، وأصابنا من تراب العقيق نلنا بعض حاجتنا. فواعدته العصر، وركبنا جميعًا، فوالله لكان كما قال: ولقد أصابنا من تراب العقيق، فتقدم رجل، فقرع الباب، فخرجت إلينا جارية سوداء، فقال لها الأمير: قولي لمولاك إني بالباب، فدخلت، فأبطأت، ثم خرجت، فقالت: إن مولاي يقرئك السلام، ويقول إن كانت لديك مسألة فارفعها في رقعة، يخرج إليك الجواب، وإن كان للحديث فقد عرفت يوم المجلس، فانصرف، فقال لها: قولي له: إن معي كتاب والي مكة إليه في حاجة مهمة، فدخلت: وخرجت، وفي يدها كرسي، فوضعته، ثم إذا أنا بمالك قد خرج وعليه المهابة والوقار، وهو شيخ طويل مسنون اللحية، فجلس، وهو متطلس، فرفع إليه الوالي الكتاب، فبلغ إلى هذا «إن هذا رجل من أمره وحاله فتحدثه، وتفعل، وتصنع» فرمي بالكتاب من يده، ثم قال: سبحان الله، أو صار علم رسول الله ﷺ يؤخذ بالوسائل[1]، فرأيت الوالي قد تهيبه أن يكلمه، فتقدمت إليه، وقلت: أصلحك الله إني رجل مطَّلبي، ومن حالي وقصتي، فلما سمع كلامي نظر إليَّ ساعة، وكان لمالك فراسة، فقال: ما اسمك؟ قلت: محمد، فقال لي: يا محمد، اتق الله، واجتنب المعاصي، فإنه سيكون لك شأن من الشأن[2].

(١) الوسائل جمع وسيلة، والمراد بها هنا الوساطة في شيء لأجل بلوغ الهدف.

(٢) راجع هذا الخبر في معجم الأدباء لياقوت، ومناقب الشافعي للرازي.

٨١ - هذه صفات الإمام مالك رضي الله عنه، وقد تضافرت تلك الصفات السامية وهذه المواهب العالية، فكونت تلك الشخصية الفذة التي مضت بذكرها الأجيال، وأورثت الناس ذلك العلم الغزير، وذلك الفقه المرن الذي لم يبتعد عن طريق السنة وجادة الكتاب الكريم، فتحت ظلهما، وفي الغذاء الصالح الذي وجده من تراث الصحابة والتابعين أخرج للناس فقها يتطابق مع مصالح الناس، ويساير أحوالهم، ولا يتجافي عن شئون الحياة، ويأخذ بأيدي الجماعات إلى المثل العالية من التهذيب الديني، والخلق الحسن، والورع والتقى، والعفاف والكمال.

ولقد تهيأ لهذه الصفات أن تجد شيوخًا صالحين يوجهون، وموفقين ذوي طريقة حسنة في الإسلام، يسيرون بها نحو الغاية، ولنتكلم عن هؤلاء.

شيوخه:

٨٢ - حدَّث الثقات أن رسول الله ﷺ قال: **«يُوشكُ أَنْ يَضْربَ النَّاسُ أَكْبَادَ الإِبِلِ يَطْلُبُونَ الْعِلْمَ فَلاَ يَجِدُونَ عَالمًا أَعْلَمَ - وَفِي رِوَايَةٍ أَفْقَهَ - مِنْ عَالِمِ الْمَدِينَةِ»**[١].

وهذا حديث صحيح يسوقه المالكية للدلالة على تقدم مالك رضي الله عنه، إذ إنه المقصود بهذا الحديث في نظرهم، وإن ذلك شاهد له بالفضل والعلم دون غيره، ولمذهبه بالترجيح على غيره، واعتباره أكثر من اعتبار سواه.

ونحن نسوقه لغير هذا، نسوقه لبيان فضل العلم في المدينة واستبحار علمائها وامتيازها بكثرة العلماء، وامتياز فقهائها بعلم الآثار، وأنه لا يوجد أحد أعلم بسنة رسول الله ﷺ من علمائها، وأن عالم المدينة في عصر الصحابة لا يوجد أعلم منه، وكذلك في عصر التابعين، وكذلك في عصر تابعي التابعين، وقد نتدرج في ذلك إلى عصر الاجتهاد.

نسوق الحديث لأجل هذا، لا للغرض الذي يسوقه له المالكية من أنه شهادة لشخص مالك، ولمذهبه بالفضل والاعتبار، دون سواه، ونقول: إن الحديث يدل على عدم زيادة غيرهم عنهم، لا على نقص غيرهم.

---

(١) الانتقاء، والمدارك، وتزيين الممالك، ومناقب مالك للزواوي، والديباج لابن فرحون، ومقدمة شرح الموطأ للزرقاني.

٨٣ - سقنا هذا الحديث إذن لبيان فضل المدينة، في عصر الصحابة والتابعين ومن وليَهم، وإن ذلك لا ينكره أحد، ولذلك فضل بيان فيما بعد عند الكلام على احتجاج مالك بعمل أهل المدينة، ولكنا نشير هنا فقط إلى كثرة العلماء بالمدينة في عصر مالك وما قبله، فقد كانت المدينة في عصر الخلفاء الراشدين عُش الصحابة، وخصوصًا ذوي السبق في الإسلام، استبقاهم عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ حوله، لفضل إخلاصهم لدينهم، ولغزير علمهم، كأنه يضن بهم أن يُقتلوا، وهم حملة العلم النبوي الشريف، فأبقاهم بجواره ليستشيرهم فيما يجدُّ في شئون الدولة من أحداث، ولقد رأى ذلك من حسن السياسة، فإنه خشي أيضا أن ينقدوا سياسته عند العامة، أو يكوِّنوا من أنفسهم طائفة ممتازة على سائر الناس، أو يرفعهم الناس مراتب عالية، فيؤثر ذلك في نفوسهم، فاستبقاهم لكل هذه الأسباب، فكان له بهم فائدة الاسترشاد بآرائهم، ومشاركتهم في أمره، ليحملوا العبء، وهم خير من يحملون ويرشدون؛ لذلك بقي علم هؤلاء بالمدينة حتى تفرق بعضهم بعد عمر في الأمصار، وكان لهم بها تلاميذ وتابعون، فلما جاء العصر الأموي أرَز العلماء إلى المدينة لكثرة الفتن بغيرها، ولأنها مهبط الوحي، ومكان الجثمان الكريم، وبها آثار الصحابة والسابقين، ولذلك كان أكثر التابعين بالمدينة ومكة، وقليل منهم من كان بالعراق والشام، وأقل من ذلك كانوا بمصر وغيرها من سائر البلدان الإسلامية، فلما جاء آخر العصر الأموي، وقد اشتدت المحن بالبيت الأموي، وتشنعت الإحن عليهم، كان العلماء يجيئون إلى الحجاز فارِّين بعلمهم من الفتن، حتى لقد رأينا أبا حنيفة شيخ فقهاء العراق يفر ناجيًا بنفسه إلى مكة مجاورا بيت الله، واستمر بها إلى أن سقط حكم الأمويين، واستقر الأمر للعباسيين، فعاد إلى الكوفة مستقره ومقامه.

٨٤ - جاء مالك في عصر الدولة الأموية، وقد كثر العلماء بالمدينة، وأخذ يستقي العلم من شيوخهم غلامًا صبيًا، حتى إذا ما شدا العلم أخذ ينتقي من يأخذ عنهم العلم والحديث، ووجد كثرة عظيمة ينتقي منها من ينهل من معارفه، ولقد روى عنه ابن أخته قوله: إن هذا العلم دين، فانظروا عمن تأخذون دينكم، لقد أدركت سبعين ممن يقول، قال فلان، قال رسول الله ﷺ عند هذه الأساطين. وأشار إلى مسجد الرسول ﷺ، فما أخذت عنهم، وإن أحدهم لو اؤتمن على بيت مال لكان به أمينًا، إلا أنهم لم يكونوا من أهل هذا الشأن، وقدم علينا الزهري، فنزدحم على بابه[1].

---

(١) تزيين الممالك للسيوطي، ص٧.

وما كان مالك لينقد الرجال ذلك النقد، إلا لأنه رأى كثرة من العلماء، كان يرفض أحاديث السبعين منهم، مع ما لهم من الأمانة وفضل التقى.

٨٥ - نشأ مالك في ذلك الوسط العلمي غلامًا حافظًا متقنًا، وبرًّا تقيًّا، في معدن العلم والآثار، وأخذ العلم عن نحو مائة[١] من هؤلاء العلية، يتلقف من هنا، ومن هناك، لا يهمه من أي شخص يأخذ ما دام أمينًا ورعًا تقيًا ناقدًا، حتى أنه ليروى أنه أخذ عن جعفر الصادق ابن محمد الباقر، مع ما علمت من أنه لم يكن في منهجه يرضى العلويين، بل يكاد يناقض طريقهم، ولكن ذلك لم يمنعه من أن يأخذ عن جعفر، وأن يتأثر طريقه، وأن يذكره بأحسن ما يذكر طالب شيخه المقتدي به، فقد قال:

لقد كنت آتي جعفر بن محمد، وكان كثير المزاح، والتبسم، فإذا ذكر عنده النبي ﷺ اخضر واصفر، ولقد اختلفت إليه زمانا، فما كنت أراه إلا على ثلاث خصال: إما مصليا، وإما صائمًا، وإما يقرأ القرآن، وما رأيته قط يحدث عن رسول الله ﷺ، إلا على الطهارة، ولا يتكلم فيما لا يعنيه، وكان من العلماء العباد الزهاد الذين يخشون الله، وما رأيته قط إلا يخرج الوسادة من تحته، ويجعلها تحتي، وجعل يعدد فضائله وما رآه من فضائل غيره من أشياخه في خبر طويل[٢].

وكان معنيًا بالعلم بكل شيء في عصره، ولكنه لم ينشر بين الناس إلا علم رسول الله ﷺ، وعلم الصحابة والتابعين؛ ولذلك كان على علم بالفِرَق المختلفة، ولكنه لم يعلن ذلك العلم للناس، بل كان الذي يعلنه ما يتصل بالحديث وإفتاء الناس بما يعلمون به أحكام أمورهم والحق فيها من الدين.

ولذلك كانت عنايته القصوى بمعرفة آثار النبي ﷺ وفتاوى أصحابه: ما اتفقوا عليه، وما اختلفوا فيه، وقد كان يقول: لا تجوز الفتيا إلا لمن علم ما اختلف الناس فيه، قيل له: اختلاف أهل الرأي، قال: لا، اختلاف أصحاب رسول الله ﷺ، ويعلم الناسخ والمنسوخ من القرآن والحديث[٣].

٨٦ - وكان أخص ما يخصه في دراسته أن يعرف فتاوى عمر رضي الله عنه، فقد كان عصره عصر ازدهار الدولة الإسلامية، وفيه فتحت الأمصار، وكان تفتح الفكر

(١) المناقب للزواوي، ص٧.

(٢) المناقب للزواوي، ص٤١.

(٣) المدارك، ص٢١٠.

الإسلامي لاستنباط أحكام شرعية من الدين، ولذلك عني يتعرف فتاويه رضي الله عنه، وفتاوى من خلَفه في المكانة العلمية، وفي الإفتاء، وفقه الدين زيد بن ثابت، ومن خلَفه، وهو عبد الله بن عمر.

ولقد قال بعض علماء الأثر: «كان إمام الناس بعد عمر زيد بن ثابت، وبعده عبدالله بن عمر، وأخذ عن زيد أحد وعشرون رجلا، ثم صار علم هؤلاء إلى ثلاثة: ابن شهاب، وبكير بن عبد الله، وأبي الزناد، وصار علم هؤلاء كلهم إلى مالك بن أنس»(١).

وهذا يدل على عناية مالك بفتاوى هؤلاء الصحابة الثلاثة، ولقد ذكر لنا هو كيف انتقل إليه علم هؤلاء الفقهاء الممتازين من أصحاب رسول الله ﷺ، فهو يذكر أنه وصل هذا إلى من سموا في التاريخ الفقهي بالفقهاء السبعة من التابعين، ولكنه زاد عليهم ثامنا وحذف واحدا، ثم ذكر الذين تلقى عليهم مباشرة علم هؤلاء التابعين، وهم مشايخه الذين تفقه عليهم، وأخذ أحاديث رسول الله ﷺ عنهم، وهذا نص عبارته يخاطب بها أحد الخلفاء وهو المهدي، فقد قال:

سمعت ابن شهاب يقول: جمعنا هذا العلم من رجال في الروضة، وهم سعيد ابن المسيب، وأبو سلمة، وعروة، والقاسم، وسالم، وخارجة، وسليمان، ونافع، ثم نقل عنهم ابن هرمز، وأبو الزناد، وربيعة، والأنصارى، وبحر العلم ابن شهاب، وكل هؤلاء يقرأ عليهم(٢).

٨٧ - هؤلاء الأخيرون هم أخص مشايخ مالك رضي الله عنه، فإنه ما خصهم بالذكر إلا لمزيد اتصاله العلمي بهم، وحسن ثقته بفتاويهم ونقلهم، وملازمته لهم، حتى تخرج عليهم. وإن المتتبع لمجرى حياته ليرى ذلك واضحا، فقد نقلنا أنه لازم ابن هرمز نحو سبع أو ثماني سنوات، وأن أمه كانت تحرضه على الجلوس إلى ربيعة، وهو كان يتبع نافعا مولى ابن عمر في غدواته وروحاته، أما علاقته بابن شهاب فقد نوه عنها بهذه الكلمة المطرية المادحة «بحر العلم ابن شهاب».

والقول الجُملي أن مالكًا ذكر هؤلاء الخمسة، وهم كما ذكرنا: ابن هرمز، وأبو الزناد، ويحيى بن سعيد الأنصارى، وربيعة، وابن شهاب. ويصح أن نضيف إليهم

---

(١) المدارك ص٦٨، والديباج، ص١٥.

(٢) المدارك، ص١٧٨.

سادسا درس عليه، وإن كان في طبقته أعلى من هؤلاء الخمسة، وهو نافع مولى ابن عمر رضي الله عنهم.

وقد رأيت أنه يصفهم جميعًا بأن لهم علما بالحديث وآثار التابعين، إذ اعتبرهم ناقلي العلم عن التابعين، والتابعون قد نقلوا علم الصحابة، عمر الفاروق، وزيد بن ثابت، وعبد الله بن عمر -رضي الله عنهم.

ولكنهم - مع أنهم جميعًا ذوو علم بالآثار - يختلفون، فمنهم من غلب عليه الحديث وعلم الآثار، كنافع وأبي الزناد، وابن شهاب الزهري، ومنهم من غلب عليه الفقه كربيعة الرأي، ويحيى بن سعيد، أما ابن هرمز، فلم نجد له ذكرًا كثيرًا إلا في أخبار مالك رضي الله عنهما، ولكن يظهر أنه كان ذا تأثير شديد فيه، وأنه أخذ منه قدرًا من الثقافات الإسلامية العامة، وكان لا يحب أن يروي عنه، ولذلك نهى مالكًا أن يذكر اسمه في سنده، ورضي بأن يخمل ذكره عن أن يشيع عنه النقل، وقد يكون فيه الخطأ، فيُتهم بالكذب.

وبهذا البيان نستطيع أن نقسم شيوخ مالك إلى قسمين: أحدهما أخذ عنه الفقه والرأي، والآخر أخذ عنه الحديث. وابن هرمز[1] كان يلقى عليه ما يعد تثقيفًا عامًا مع علم الرواية، ولا غرابة في أن يكون في ربوع المدينة فقه الرأي بجوار الآثار والعلم بها، فإن ذلك معلوم مذكور، وقد جاء خبره في كتب تاريخ الفقه الإسلامي، وفي تواريخ

(١) تطلق هذه الكنية (ابن هرمز) على عالمين جليلين (أحدهما) عبد الرحمن بن هرمز ولقبه الأعرج وكنيته أبو داود، وكان قارئًا محدثًا تابعيًا، روى عن أبي هريرة، وأبي سعيد الخدري، ومعاوية بن أبي سفيان، وروي عنه الزهري، وأبو الزناد وخلق كثير، وتوفي في سنة ١١٧.

(وثانيهما) عبد الله بن يزيد بن هرمز، وكنيته أبو بكر، كان مولى للدوسيين وهو فقيه مات سنة ١٤٨.

وأيهما كان أستاذًا لمالك؟ قال بعض الباحثين أن أستاذ مالك هو عبد الله. لأن عبد الرحمن نحوى لا فقيه، ولأنه جاء في تهذيب الرجال عند ترجمة عبد الله أنه شيخ مالك.

ونحن نميل أن من شيوخ مالك عبد الرحمن؛ وذلك لأن مجموع الأخبار تفيد أن مالكًا تلقى عليه وهو صغير في أول الشباب وابن هرمز في شيخوخته، ولو كان قد مات سنة ١٤٨ للقيه مالك في كهولة لا في شيخوخة، ولأنه محدث عالم سنة لا نحوى، تلقى عن السبعة وبعض الصحابة. وذكره مالك في الرواية السابقة قبل أبي الزناد، فهو أكبر منه. ولأن الرواية عنه في الموطأ كثيرة، وتوسطها أبو الزناد. ويقول البخاري: أصح الأسانيد عن أبي هريرة هو عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة (٣٧ ج١ من شرح الزرقاني للموطأ) والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب.

الرجال، ونوهت رسالة الليث ببعض علماء الرأي الذين كانوا في حياة مالك، فقد جاء فيها: كان خلاف ربيعة لبعض من مضى ما عرفت، وحضرت، وسمعت قولك فيه، وقول ذي الرأي من أهل المدينة يحيى بن سعيد، وعبد الله بن عمر، وكثير بن فرقد، وغيره كثير ممن هو أسن منه[1].

فهذا يدل على أن فقه الرأي كان له وجود بالمدينة، وأن له رجالاً، اشتهروا به وعُرفوا، وقصدهم الطلاب لذلك.

٨٨ - ولنذكر كل واحد من هؤلاء بكلمة تبين ما أخذه عنه مالك رضي الله عنه.

أما ابن هرمز فقد لازمه مالك رضي الله عنه نحو سبع سنوات أو تزيد، كان لا يخلط بمجلسه غيره، وكان بعد ذلك يختلف إليه من وقت لآخر، حتى لقد قيل أن اتصاله العلمي به مكث نحوا من سبع عشرة سنة، ويدَّعي بعض العلماء أنه اتصل به نحوا من ثلاثين عاما، فإنه لما قال مالك رضي الله عنه: إن كان الرجل ليختلف للرجل ثلاثين سنة يتعلم منه، ظنوا أنه يعني نفسه مع ابن هرمز، وقد بينا خطأ ذلك، وقالوا: إن ابن هرمز استحلفه ألا يذكره في حديث[2]، لازم ابن هرمز في صدر حياته العلمية، حتى لقد قال: كنت آتي ابن هرمز بكرة، فما أخرج من بيته حتى الليل[3].

ولقد كان يتأثر خطاه في كثير من الأحيان، فهو الذي أورثه قول «لا أدري» إذا لم يجد الجواب في المسألة التي سئل عنها، وأن يجهر بقول: «لا أحسن» إذا لم يحسن في أمر من الأمور.

وكان مع تأثر خطاه ينقد ما يستمع إليه نقد الصيرفي الماهر، وإن ابن هرمز كان يحس ذلك لديه، ويلقي إليه بكل نفسه، لينبهه إلى الخطأ إن كان ما يقوله خطأ، ويقر الصواب إن كان ما يقوله صوابًا، حتى لقد كان يخصه هو وصاحبه عبد العزيز بن أبي سلمة بكثرة المحادثات العلمية، ولقد قيل له: نسألك فلا تجيبنا، ويسألك مالك، وعبدالعزيز، فتجيبهما، فيقول: دخل عليَّ في بدني ضعف، ولا آمن أن يكون قد دخل

---

(١) رسالة الليث إلى مالك، وسنسوقها كلها إن شاء الله تعالى في دراسات مالك.

(٢) المدارك، ص١١٦.

(٣) المدارك، ص١١٧.

عليَّ في عقلي مثل ذلك، وأنتم إذا سألتموني عن الشيء، فأجبتكم قبلتموه، ومالك وعبد العزيز ينظران فيه، فإن كان صوابا قبلاه، وإن كان غيره تركاه[1].

وهذه العبارة تدل على أمرين:

(**أحدهما**): أن ابن هرمز كان يحادث مالكًا وعبد العزيز بهذه المسائل العلمية، وهو في سن قد دخل فيه بسببها ضعف في بدنه، وأنه كان يخشى أن يؤثر ذلك الضعف في عقله.

(**ثانيهما**): أن ما كان يلقيه كان يحتاج إلى نظر وتمحيص، وفحص، وأنه لا يستطيع هضمه كل طالب علم، أو شادٍ فيه، إنما يستطيع تمحيصه ذوو العقول القوية، وذوو الدراسات الإسلامية الذين تأثروا بها، بحيث لا يؤثر فيهم غيرها إن تلقوه، وهذا يهدينا إلى أن بعض ما كان يلقيه يتخير سامعه، حتى لا يضل به، وقد استنبطنا في بيان حياة مالك أنه كان يلقى عليه اختلاف الناس، والرد على أهل الأهواء، ولذلك ما كان مالك يشيع كل ما تعلمه عن ابن هرمز؛ لأنه لا يستطيع كل عقل أن يدرك وجه الرد على أهل الأهواء، وما لا يدركه قد يضل، إذا ألقي عليه، وقد بينا كيف كان تأثره بابن هرمز، فارجع إليه في شرح حياته في صدر كلامنا عن طلبه العلم[2].

٨٩ - **ونافع هو مولى عبد الله بن عمر**، أصابه مولاه من سبي الديلم، ففقَّهه في الدين، وقد أخذ عنه الحديث، ثم أخذ عن أبي هريرة، وعائشة، وأبي سعيد الخدري، وكان من أعلم التابعين بفتاوى ابن عمر، ومن أدقهم رواية للحديث، قد أخذ عنه مالك -رضي الله عنهما- فقه عبد الله، وما أفتى به في المسائل التي عرضت عليه وسئل عنها، وهو أحد رجال السلسلة الذهبية التي قال عنها أبو داود أنها أصح أسانيد. وهي مالك عن نافع عن ابن عمر، وقد مات سنة ١١٧، وقيل سنة ١٢٠.

ولقد ذكرنا في صدر كلامنا في طلب مالك للعلم أنه كان يتبع نافعًا، كان يأتيه في الظهيرة لا يمنعه حر الهجيرة من انتظاره، حتى يخرج من بيته، ثم يسأله عن فتوى ابن عمر، ويحتمل ما فيه من حدة، زاده إياها أنه كان قد كف بصره في آخر حياته، وشيخوخته، إذ إنه لم يدركه إلا في شيخوخته، وقد أخذ مالك منه فقه ابن عمر، والأحاديث التي رواها عنه، وعن غيره.

---

(١) المدارك، ص١٤١.

(٢) راجع ذلك في النبذة رقم ١٩، ٢٠.

٩٠ - **وابن شهاب الزهري هو العلَم في علم الحديث**، وهو محمد بن مسلم بن عبيد الله بن شهاب، وهو قرشي من بني زهرة أجداد النبي ﷺ لأمه، انتهت إليه الرياسة في الحديث في عصره، وقال فيه الليث بن سعد فقيه مصر: ما رأيت أعلم منه، ويعد من صغار التابعين؛ لأنه لقي بعض الصحابة، ولكن أكثر أخذه عن التابعين، ولقد عاصر بعض التابعين، ولكنه كان مقدماً عليهم، وكان عمرو بن دينار، وهو من التابعين يقول: أي شيء عند الزهري؟ لقيت ابن عمر، وابن عباس، ولم يلقهما، فقدم الزهري مكة، فقال عمرو: احملوني إليه، وكان في آخر حياته مقعدًا، فحمل إليه، ولم يعد إلى أصحابه إلا ليلاً، فقالوا: كيف رأيته؟ فقال: والله ما رأيت مثل هذا القرشي.

وكانت له منزلة كبيرة عند الخلفاء الأمويين، حتى لقد ولاه القضاء يزيد بن عبدالملك، وكان الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز يقدره حق قدره، حتى لقد كتب إلى الآفاق: «عليكم بابن شهاب، فإنكم لا تجدون أعلم بالسنة الماضية منه» وقد روى مالك رضي الله عنه أنه أول من دوّن أحاديث رسول الله ﷺ بأمر من عمر بن عبد العزيز -رحمه الله ورضي الله عنه.

وقد كان مع علمه بالحديث فقيه أثر، فقد علم فقه الفقهاء السبعة من التابعين -رضي الله عنهم- كما نقلنا عن مالك، وقد وصفه في ذلك النقل بأنه بحر العلم، وقال فيه أيضا: ماله في الناس نظير، ولقد ذكر ابن القيم في إعلام الموقعين أن محمد ابن نوح جمع فتاويه في ثلاثة أسفار ضخمة مرتبة على أبواب الفقه، مات سنة ١٢٤هـ.

أخذ مالك رضي الله عنه عن ابن شهاب علم الحديث، حتى صار أعلم الرواة عنه، وفي الموطأ أحاديث كثيرة رويت عن طريق ابن شهاب، وقد ذكرنا أنه كان التقى به في أول مرة مع أستاذه ربيعة الرأي، وأنه اختبر حفظه، وفاخر به أستاذه ربيعة، وأنه لازمه، حتى أنه كان يذهب إليه في أيام استجمامه، ليروي عنه منفردًا؛ لأن الناس كانوا يزدحمون في الاستماع إليه، ومالك الثبت التقيُّ الأمين كان يريد التثبت دائما مما يرويه، ولقد كان ابن شهاب معجبًا بحفظه وإتقانه، حتى لقد سماه وعاء العلم، وقد ذكرنا شيئًا من الاتصال بينهما في شرح حياته، فارجع إليه[1].

---

(١) راجع النبذة، رقم ٢٢.

٩١ - وأبو الزناد الذي ذكره مالك، والذي يعد آخر أساتذته هو عبد الله بن ذكوان، وهو من الموالي أصله من همدان، وكان يكنى أبا عبد الرحمن، وقد غلب عليه أبو الزناد، وكان ذا منزلة دينية رفيعة، حتى ولاه الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز خراج العراق، مع عبد الحميد بن عبد الرحمن بن زيد بن الخطاب. وقد مات أبو الزناد فجأة في مغتسله في شهر رمضان سنة ١٣٠هـ، وهو ابن ست وستين سنة[١] وقيل أنه مات سنة ١٣١هـ.

وهو أحد أولئك الذين رووا عن الفقهاء السبعة، وتلقي عليهم، وقد أخذ عنه مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ولم يكن ذكره له كثيرًا كذكر ابن شهاب، وابن هرمز، اللذين كان لهما أثر واضح في فكره ونفسه.

ولم يكن من المشهورين بالرأي، ويظهر أن شهرته كانت بالرواية، وفقهه فقه رواية وأثر، لا فقه دراية ورأي، ولذلك نقول أن مالكًا ما أخذ عنه إلا الحديث، والفقه المأثور عن الصحابة والتابعين.

ولأبي الزناد هذا ابن اسمه عبد الرحمن، كان في سن مالك تقريبا، إذ توفي سنة ١٧٤ قد جمع رأي الفقهاء السبعة في كتاب اسماه (كتاب رأي الفقهاء السبعة).

ولا ندري هل اطَّلع مالك على هذا الكتاب أم كان في غَنَاء عنه، لأنه التقى بتلاميذ هؤلاء الفقهاء، والتقى بأبي ذلك المؤلف الذي ورثه علم هؤلاء.

٩٢ - هؤلاء الذين مضى ذكرهم من شيوخه يغلب عليهم الحديث، واتِّباع الآثار، ولننتقل إلى ذكر شيخين من شيوخه اشتهرا بالرأي، حتى لقد خالف أحدهما بعد أن نضج بسبب مخالفتهم بعض المأثور عن التابعين.

أولهما يحيى بن سعد الأنصارى، وهو من أبناء الأنصار، وينتهي إلى بني النجار، وقد كان قاضي المدينة، وقد أخذ عن الفقهاء السبعة، وخصوصًا سعيد بن المسيب، والقاسم بن محمد، وقد جاء في التهذيب أنه أخذ عن الزهري، والأوزاعي، ومالك، وسفيان بن عيينة، وسفيان الثوري وغير هولاء. ولقد قال فيه أحمد بن حنبل: «يحيى بن سعيد إنه أثبت الناس»، وقد مات سنة ١٤٣.

ومع أنه كان حجة في الفقه، قال المديني: له نحو ثلاثمائة حديث.

---

(١) المعارف لابن قتيبة.

ويظهر أنه كان معروفًا بالرأي هو وربيعة، وعبيد الله بن عمر، وكثير بن فرقد وغيره كثير، كما جاء في رسالة الليث بن سعد إلى مالك، وقد أخذ عنه مالك فقه الرأي، كما أخذه عن ربيعة الرأي.

٩٣ - ولننتقل الآن إلى ربيعة الرأي، وإنه لشخصية بارزة في الفقه المدني، وكان لها تأثير كبير في حياة مالك العلمية لا تقل عن تأثير الزهري، بل لسنا نغالي إذا قلنا إن شخصية مالك الفقهية تكونت من تأثير هاتين الشخصيتين الكبيرتين المتضادتين من ناحية، والمتلاقيتين من ناحية أخرى، ولنذكر كلمة إجمالية في ترجمته، لنعرف ما اختص به من النواحي الفقهية في وسط الفقه المدني.

هو ربيعة بن أبي عبد الرحمن فروخ، ويكنى أبا عثمان، وهو من موالي آل المنكدر، وكانوا تيميين من بيت أبي بكر الصديق رضي الله عنه، وقد توفي سنة ١٣٦ بالأنبار في مدينة الهاشمية التي بناها أبو العباس عبد الله السفاح، وكان قد أقدمه أبو العباس من المدينة للقضاء.

وكان قوي البيان حسن الكلام، حتى لقد كان يكثر منه مع الإجادة، ويقول: الساكت بين النائم والأخرس، ولقد أخذ بعض الناس عليه الكثرة منه، حتى لقد ادعوا أنه كان إذا أخذ في الكلام وصله، حتى يمل ويضجر، وزعموا أنه تكلم يومًا، وعنده أعرابي، فقال له ربيعة: ما العِي؟ فقال: هو ما أنت فيه، ولكن يظهر أن ذلك من زعم خصومه، فإن رجلا يجهر بمثل ما جهر به في وسط المدينة لابد أن يكون له خصوم، يتخذون من أخص صفاته مساوئ له، فيظهر أنه كان حسن الكلام، بليغ التأثير، وأنه كان لا يجارى في ذلك، فرموه بأنه كثير الكلام، يتكلم حتى يمل ويضجر، ولنا على هذا شاهد، فإن الليث بن سعد، ومالكًا، وقد خالفاه لم يقولا فيه أنه كثير الكلام، بل لقد وصفه الليث في رسالته إلى مالك بالبلاغة وحسن النية فقال في وصفه، وهو يخاصمه: ومع ذلك بحمد الله عند ربيعة خير كثير، وعقل أصيل، ولسان بليغ، وفضل مستبين، وطريقة حسنة في الإسلام، ومودة صادقة لإخوانه عامة، ولنا خاصة، رحمه الله وغفر له، وجزاه بأحسن من عمله. فترى أن الليث، وهو يبين ما يكرهه منه من بعض الفتاوى يذكر أن له لسانًا بليغًا، وأن له عقلاً أصيلاً، ولا يتفق أن يكون له هذان الوصفان مع ما يزعمه بعض الكاتبين له من أنه يتكلم حتى يمل ويضجر.

وقد كان ربيعة أحد الفقهاء الذين تلقوا العلم على الفقهاء السبعة، كما ذكر مالك رضي الله عنه، ولذلك كان له علم بفقه الأثر وروايته، تلقى الحديث من معدنه، واستقى فتاوى الصحابة والتابعين من منبعها، ولكنه لم يأخذ ليحفظ ويتوقف، بل أخذ ليحفظ ويبني ويتصرف، ولذلك كانت له آراء في المسائل التي لم يؤثر فيها للسابقين رأي، بل ربما خالف الفقهاء السبعة أو التابعين بشكل عام في بعض المأثور من فتاوى، وقد أكثر من البناء على المادة الفقهية التي بين يديه، حتى سمي ربيعة الرأي، لكثرة ما أبدى من آراء فقهية.

٩٤ - ولقد ادعى ابن النديم أن ربيعة أخذ الرأي عن أبي حنيفة. فقال: وعن أبي حنيفة أخذ ولكنه تقدمه في الوفاة[١]. ونحن نستبعد ذلك، لأنا لم نر فيما بين أيدينا من المصادر أنه أخذ عن أبي حنيفة رضي الله عنهما، بل المعروف أنه لم يخرج من المدينة إلا بعد أن عرف واشتهر بالرأي، ودعي إلى الهاشمية ليتولي القضاء، وبها كانت منيته، فهو خرج إلى العراق ناضج العقل، قد تكونت طريقته الفقهية، واستقامت، بل في الغالب الأعم أنه جلس للدرس والإفتاء قبل أن يجلس أبو حنيفة، فإنه يروي أن أم مالك رضي الله عنه أشارت عليه أن يذهب إلى مجلس ربيعة عندما اعتزمت أن توجهه إلى طلب العلم، وقالت له: اذهب إلى ربيعة، فتعلم من علمه قبل أدبه. ويقول بعض الرواة أنه رأى مالكًا في حلقة ربيعة وفي أذنه شنف[٢].

وإن تقدم مالك لطلب العلم كان وهو في سن صغيرة في نحو العاشرة أي في العشرة الأولى من المائة الثانية، وبذلك يظهر أن ربيعة كان له مجلس فقه وتدريس في العشرة الأولى من المائة. مع أن أبا حنيفة لم يجلس للدرس والإفتاء قبل سنة ١٢٠هـ أي قبل وفاة شيخه حماد بن أبي سليمان، إذ إنه لازمه حتى مات، ثم جلس مجلسه من بعده. وقد مات سنة ١٢٠هـ؛ لهذا نرى ما ذكره ابن النديم غريبًا، ويقوي ذلك النظر أن ربيعة كان لا يحمد فقه العراق، كسائر فقهاء المدينة في عصره، ويرى أن المدينة معدن الفقه، والعراق موطن الفتن؛ ولذا قال عندما انتقل إليه: كأن النبي الذي بعث إلينا غير النبي الذي بعث إليهم، وقال لمالك عندما استدعاه أبو العباس إلى الهاشمية: إن بلغك أني أفتيت فتوى، أو حدثت بحديث، ما كنت بالعراق فاعلم أني مجنون[٣].

---

(١) الفهرست لابن النديم، ص٢٨٥.

(٢) الشنف بسكون النون وضم الشين. وفتحها: محل القرط من الأذن. وقد يطلق على القرط نفسه.

(٣) مناقب الإمام مالك للزواوي.

ومن هذا نرى أنه كان لا يرى الفقه إلا في المدينة المنورة، وإن خالف المشهور عن المدنيين، واختط لنفسه طريقة جديدة بينهم، وهي مهما تكن مخالفتها للمشهور عندهم طريقة حسنة في الإسلام، كما قال الليث بن سعد.

٩٥ - اتجه مالك إلى طلب العلم في مجلس ربيعة، والروايات تذكر أنه جلس عنده صغيرًا، وأنه عندما وجهته أمه لطلب الفقه، وجهته أولاً إلى مجلس ربيعة، ولكن روايات أخرى تذكر أنه لازم ابن هرمز صغيرًا، وأن ملازمته له استمرت نحو سبع سنين دأبًا، وأنه لم يخلط أحدا به في هذه المدة، فكيف نوفق بين هذه الروايات؟. يظهر أنه ذهب إلى مجلس ربيعة في بواكير أيامه في طلب العلم، ورأي أبوه وهو صغير أن استفادته منه كانت محدودة، فاتجه إلى ابن هرمز، ولازمه حتى أخذ كثيرًا مما عنده، ونضج عقله، وقوي على هضم علم ربيعة وطريقته الاستقلالية في الفقه فجلس إليه، واستمع منه واستفاد كثيرًا، واستمر يشغل أكبر حيز من فكره إلى أن جاء ابن شهاب، واستحوذ على أكثره، وكان في هذه الأثناء يأخذ عن نافع، وغيره من فقهاء الأثر، ولكن الجزء الأكبر من تفكيره كان لعلم ربيعة، إلى أن حل محله ابن شهاب الزهري، وحل هو في المحل الثاني.

أخذ مالك عن ربيعة فقه الأثر معقول المعنى متجهًا إلى البناء عليه، لا إلى الوقوف عنده، يفتى فيما يقع من الأمور بما يراه مأثورًا، فإن لم يجد المأثور بني عليه، وقد يخالف بعض التابعين، ويبين وجه مخالفته، وقد كان مالك يستسيغ منه ذلك في أول دراسته عليه، ويأخذه عنه ويسلك سبيله، ثم خالفه بعد تلقيه عن ابن شهاب، وقد كان يروي عنه أخبار الصحابة وآدابهم، يُروي في ذلك أنه قال: لا تمش في حاجة تستحي فيها. ولقد سمعت ربيعة يقول: سأل رجل أبا بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن يمشي معه في حاجة، فلما سار في الطريق. قال[1] للصديق: خذ بنا في غيره، فإن على طريقنا مجلس قوم أستحي منهم، قال أبو بكر: تصحبني في أمر تستحي منه؟ والله لا مشيت معك أبدا. ولقد وجدناه يروي عنه في الموطأ، فقد جاء في طلاق المريض مرض الموت:

قَالَ مَالِكٌ، أَنَّهُ سَمِعَ رَبِيعَةَ بْنَ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ، يَقُولُ: بَلَغَنِي أَنَّ امْرَأَةَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ سَأَلَتْهُ أَنْ يُطَلِّقَهَا، فَقَالَ: إِذَا حِضْتِ ثُمَّ طَهُرْتِ فَآذِنِينِي، فَلَمْ تَحِضْ

(١) المناقب للزواوي، ص٤٢.

حَتَّى مَرِضَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ، فَلَمَّا طَهُرَتْ آذَنَتْهُ فَطَلَّقَهَا الْبَتَّةَ أَوْ تَطْلِيقَةً لَمْ يَكُنْ بَقِيَ لَهُ عَلَيْهَا مِنَ الطَّلَاقِ غَيْرُهَا، وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ يَوْمَئِذٍ مَرِيضٌ، فَوَرَّثَهَا عُثْمَانُ ابْنُ عَفَّانَ مِنْهُ بَعْدَ انْقِضَاءِ عِدَّتِهَا.

وآراء ربيعة واضحة في فقه مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فربيعة كان يأخذ بعمل أهل المدينة إذا وجدهم على أمر قد اتفقوا عليه، واعتبر ذلك أقوى في إيجاب العمل من حديث الآحاد، ولذلك روي عنه أنه قال: ألف عن ألف أحب إليَّ من واحد عن واحد، فإن واحدًا عن واحد ينتزع السنة من أيديكم(١).

ولقد كان مالك يُجل شيخه ربيعة كل الإجلال، فهو لا يتكلم في مجلسه، ولا يبادر بالجواب إذا سئل، وإذا دعاه السلطان لا يذهب إليه إلا بعد استشارته، ويُروى أنه لم يجلس للفتيا، إلا بعد استئذانه، وقد ذكرنا ذلك عند الكلام في جلوسه للدرس والإفتاء.

ومن أدبه معه ما يروى أنه جلس ابن شهاب وربيعة، ومالك، فألقى ابن شهاب مسألة، فأجاب فيها ربيعة وصمت مالك، فقال له ابن شهاب: لم لا تجيب؟ قال: قد أجاب الأستاذ، فقال ابن شهاب: لا نفترق حتى تجيب، فأجاب بخلاف جواب ربيعة، فقال ابن شهاب: ارجعوا بنا إلى قول مالك(٢).

وهذا خبر يدل على عظيم احترام مالك لربيعة، وأنه على خلق عظيم كريم لم ير أن يناقض شيخه في مجلسه، ويدل أيضا على نضج مالك في الفقه، حتى أنه ليرى الرأي فيعدل إليه ابن شهاب مما كان قد اختاره ووافق عليه.

٩٦ - شب مالك عن الطوق، وأخذ يمحِّص آراء شيخه بالموازين التي استقامت في نفسه، وقد تلقى طائفة كبيرة من العلم من نواح مختلفة، ولم يقتصر فيها على ما أخذه من شيخه ربيعة، فكان لابد أن يكون له منهاج يخالف منهاجه يقاربه أو يباعده، ويتلاقيان في النهاية أو لا يتلاقيان، وإن اتحدت الغاية في كل الأحوال، وعندئذ أخذ يناقش شيخه، ثم انتهى إلى مخالفته، بل إلى مفارقة مجلسه.

---

(١) المدارك. ص٣٨.

(٢) المدارك. ص١٤٦.

لقد رأى شيخه يخالف فتاوى السابقين، فضاق بذلك ذرعًا، فإنه وإن كان قد أخذ فقه الرأي، وسلك سبيله، لم يرد أن يسلك غير سبيل السابقين فيما أفتوا فيه، وأثر عنهم.

ولم يكن هو وحده الذي لاحظ ذلك، بل كان ثالث ثلاثة، والآخران عبد العزيز ابن عبد الله[1] والليث بن سعد فقيه مصر، وقد كان الثلاثة يكرهون من ربيعة ما يكره مالك، وقد ذكر الليث ذلك في رسالته إلى مالك كما ذكرنا، ولننقل العبارة وإن كان سبق نقلها وها هي ذي:

«كان من خلاف ربيعة لبعض من قد مضى ما قد عرفت وحضرت وسمعت. حتى اضطرك ما كرهت من ذلك إلى فراق مجلسه، وذاكرتك أنت وعبد العزيز بن عبدالله بعض ما نعيب به على ربيعة من ذلك، فكنتما من الموافقين فيما أنكرت، تكرهان منه ما أكرهه...».

فهؤلاء اشتركوا في استنكار مخالفة ربيعة لمن مضى، ومنه نفهم أنهم لم يستنكروا طريقته في الرأي، فهم يحمدونه إذا لم يكن للصحابة السابقين رأي في المسألة المعروضة، أما إن كان لهم رأي فهم يستنكرون حينئذ أن يكون لربيعة رأي بجوار رأيهم، ويكرهون منه ذلك، وإن كان له احترامه ومودته.

٩٧ - فارق مالك مجلس ربيعة ولزم بيته، ولم يكوِّن لنفسه مجلسًا أول الأمر، ويظهر في مساق حياته أنه قبل مفارقة ربيعة قد غلب عليه حديث ابن شهاب، وكان يجمع بين الجلوس في مجلسيهما، ولكن غلب عليه الجلوس في مجلس ابن شهاب حتى كره من ربيعة المخالفة لمن مضى من التابعين، ففارقه، فصار في المدة التي لا يكون فيها في مجلس ابن شهاب يلازم بيته، ويجمع ما تفرق مما حصَّل وقيّد في أوراق، حتى أشيع بين إخوانه أنه يضع كتابًا، ولذلك رُوي عن عبد العزيز بن عبد الله رفيقه في مجلس ربيعة أنه قال: «كنا نجالس ربيعة، فلما اعتزل مالك مجلسه، ولزم بيته، بلغنا أنه يضع شيئًا من الكتب، فكنت إذا لقيته أمزح معه، فأقول: قد خلا لك الجو، فو الله ما زال يومًا بعد يوم يعلو أمره، حتى ساد ورأس».

---

(١) هو عَبْدُ العَزِيزِ بنُ عَبْدِ الله ابْنِ أَبِي سَلَمَةَ المَاجَشُونْ توفي ببغداد سنة ١٦٤هـ. في خلافة المهدي. وصلى عليه، ودفن بمدافن قريش لأنه كان من موالي بني المنكدر التيميين.

أخذ علم ربيعة، وقد كان علم رواية ودراية كما ذكرنا، ويغلب عليه الدراية. وأخذ علم غيره كنافع، وابن شهاب، وتغلب عليهما الرواية، فجاء علمه مزيجًا من الرواية بقدر متناسب، ولذلك لما أخذ مجلسه كان للحديث والمسائل فكان الفقيه والمحدث معا، ومقامه في الأمرين مقام عظيم، ويظهر أن شهرته بالرأي في عصره لم تقل عن شهرته بالحديث واقتفاء الأثر، ولذلك عندما فارق ربيعة، ويحيى بن سعيد الأنصارى المدينة، وقد كانا ممثلين للرأي فيها، اعتبر مالك فقيه الرأي الذي حل محلهما. وقد جاء في الانتقاء: أخبرني من سمع ابن لهيعة يقول: قدم علينا أبو الأسود محمد بن عبد الرحمن بن نوفل يتيم عروة بن الزبير (يعني قدم إلى الفسطاط) فقيل له: من للرأي بعد ربيعة بالمدينة، فإن يحيى بن سعيد بالعراق، فقال: الغلام الأصبحي[1].

٩٨ - هؤلاء هم شيوخ مالك -رضي الله عنهم-، قد درس عليهم اختلاف الناس، وفقه الرأي، وتلقي عليهم أحاديث رسول الله ﷺ، فتخرج عليهم في الفقه والحديث، فكان المحدث الحافظ الضابط، والفقيه الثاقب النظر، المستنير في بصيرته، لا يندفع إلى مغالاة في الرأي، ولا ينقبض حول النصوص لا يعدوها، بَيْدَ أن العالم لا يتخرج فقط على الشيوخ، بل إن دراسته المستقلة هي الينبوع الأكبر الذي يكون شخصيته العلمية.

دراسته واختياراته الخاصة:

٩٩ - لا يزال الرجل عالمًا ما دام يطلب العلم، فإذا ظن أنه علم فقد جهل، هكذا فهم السلف الصالح من العلماء حقيقة العلم، ودفعهم الإخلاص لله في طلبه، ودفعهم اعتقادهم أن هذا العلم دين إلى ألا يقفوا في سبيل المعرفة عند غاية، ولذلك كانوا بعد تخرجهم على أعيان الشيوخ وكبار العلماء يشدون الرحال، يقصدون طلب الحديث والعلم في شتى البلاد، ومختلف الأمصار، يتذاكرون الفتيا، ويتبادلون الأحاديث، كلٌ يدلي للآخر بما عنده، وكلٌ يعرف ما عند الآخر، ويجد الفقيه في الرحلة إلى الأمصار صورًا مختلفة لألوان التعامل، وذلك يفتق ذهنه، ويجعله مرنا يدرك حاجات الناس، فيشبعها، ويستنبط الأحكام غير متجافية عن الحلال منها.

ولكن مالكًا لم يُعرف أنه غادر بلاد الحجاز، فأقصى رحلته ما يكون منها في ربوع بلاد الحجاز، يذهب إلى مكة حاجا أو معتمرا، ولقد كان يدعوه الخلفاء إلى

---

(١) الانتقاء وهامشه ص٢٦ والمدارك ص٢٣ والمناقب للزواوي ص١٢.

الرحلة إلى بغداد، فيعتذر ويستشهد بالحديث: «والمدينة خير لهم لو كانوا يعلمون» فلا يرى خيرًا له في مزايلة المدينة، ومفارقة جوار رسول الله ﷺ.

ويظهر أن مقامه بالمدينة كان يغنيه عن الرحلة إلى غيرها، إذ يجد كل مزايا الرحلة في ذلك المقام الكريم، فإن جُل العلماء كانوا يزورون المدينة، وكلهم كانوا يجيئون حجيجًا، فيلتقي بهم مالك في الحج، أو يلتقي بهم عند زيارتهم المدينة، وتعرُّف آثار النبي الكريم ﷺ فيها، وآثار الصحابة والتابعين، وما تركوا فيها من أقضية وفتاوى يتوارثها الأخلاف عن الأسلاف، وبالتقائه بأولئك العلية من العلماء يتعرف أعراف الناس المختلفة، ويتذاكر معهم في الأقضية والفتاوى، ويلقى عليهم من أحاديث رسول الله ﷺ، ويستمع إليهم، إن كانوا يستقيمون على شروطه في العلم والاستماع، وينقل عنهم ما سمع إن كانوا لذلك أهلا.

وفي الجملة أن مالكًا بعد أن تخرج على العلماء لم يقف علمه عند ذلك، بل نمَّاه، ونقحه باتصاله العلمي المستمر بعلماء عصره، سواء أكانوا فقهاء أم كانوا غير فقهاء، وقد كان ذلك الاتصال من ثلاثة نواح: الناحية الأولى باتصاله بهم في موسم الحج، وفي رحلتهم إلى المدينة. والثانية، بمجالسته علماء المدينة المستمرة، والثالثة بكتبه.

١٠٠ - **أما اتصاله بالعلماء في موسم الحج** ومناظراته وأخذه منهم، وإدلاؤه إليهم فقد كان مستمرًا في مواسم الحج، وفي أوقات زيارة المدينة، فهو يلتقي بأبي حنيفة، ويتناظران مناظرة علمية بريئة، ويقول فيه: إنه لفقيه، ويقول الآخر فيه مثل ذلك، ويلتقي بالليث بن سعد، وبالأوزاعي، وبأبي يوسف، ومحمد، وغيرهم، وهو في كل هذه المقابلات يأخذ ويعطي، ولننقل لك خبرا ينبئ عن ذلك كان بينه وبين حماد ابن أبي حنيفة، فقد جاء في المدارك:

«قال حماد بن أبي حنيفة: أتيت مالكًا، فرأيته جالسًا في صدر بيته، وأصحابه بجنبتي الباب، كل واحد منهم له مجلس، فقمت على باب البيت، فقال: من أنت؟ فقلت: فلان أسأل عن مسألة، قال: ادن، فدنوت، حتى أقعدني بين يدي فراشه، فلما رأى ذلك أصحابه قاموا جميعًا من مجالسهم، فخرجوا عن البيت، فقال لي: ما كان أبوك يقول في كذا؟ فأخبرته، فقال: وما كانت حجته، فأعلمته، وجعل يسألني عن

أشياء من مذهب أبي حنيفة، وعن حجته، ثم قال: سل، فسألته، فأجابني: فلما خرجت عاد أصحابه إلى مجالسهم[1].

وترى من هذا أنه بعد أن بلغ ذلك الشأن، وصار بيته مقصد الطلاب والعلماء من كل مكان، وصارت له الرياسة في الفقه والحديث كان لا يني عن البحث والتحري، حتى أنه لينتهز فرصة وجود ابن أبي حنيفة، فيدنيه منه، ويقربه إليه، ويسأله عن فتاوى في مسائل قد تكون موضع دراسة، وتحير في الجواب عنها. وقد كانت عادته ألا يجيب إلا إذا استقام لديه الدليل والحجة الشرعية. وكثيرًا ما كان يطلب من السائل أن ينصرف، فيفكر في المسألة، حتى يهتدي إلى وجه، وقد ذكر أنه كان يفكر في بعض المسائل سنين.

ويظهر أنه كان حفيًا بأن يعرف فقه العراقيين الممتازين كابن أبي ليلى، وابن شبرمة، وأبي حنيفة، وقد ظهرت كتب لأبي يوسف، يغلب على الظن أن مالكًا كان حيًا عند ظهورها، ككتاب الخراج، وكتاب اختلاف ابن أبي ليلى، والرد على سير الأوزاعي؛ فإن وفاة الرجلين كانت متقاربة، إذ الفرق بين وفاتهما لا يتجاوز أربع سنين، وإذا كانت قد ظهرت في حياته، فلابد أن يكون قد اطَّلع عليها ما دام معنيًا بمعرفة رأي أبي حنيفة، وقد ذكرنا في مطلع كلامنا أنه كان يراه فقيهًا أي فقيه، حتى لقد قال لليث، وقد عرف من مناظراته: إنه لفقيه يا مصري.

١٠١ - كان لمالك مجلس علمي يلتقي فيه بالنابهين من العلماء المقيمين بالمدينة، سواء أكانوا من أهلها أم وفدوا عليها، واتخذوها مقامًا طلبًا للعلم والتثبت فيه، وقد كانوا كثيرين، وكانوا يفدون إليها لطلب الحديث، ويخصون في كثير من الأحيان مالكًا بالطلب، فلابد أنه كان يذاكرهم ما عندهم من الفقه، وقد لازمه محمد بن الحسن ثلاث سنوات في أول خلافة المهدي، ومحمد راوية الفقه العراقي، وقد علمت شغف مالك بمعرفة آراء أبي حنيفة ومن لهم مثل تقاه وفقهه، فلابد أن يكون مالك قد خص محمدا هذا بتعرف ما عنده مما ورثه من علم أبي حنيفة وأصحابه، ومن سبقه من فقهاء العراق وقضاته.

---

(١) المدارك، ص١١٨.

ولعناية مالك بمذاكرة المسائل الفقهية كان له مجلس خاص من فقهاء المدينة ومن ينزل بها من العلماء ولا يحضره العامة، فقد جاء في المدارك: قال ابن المنذر: كانت لمالك حلقة يجالسه فيها فقهاء المدينة، ولم يكن يوسع لأحدهم ولا يرفعه، بل يدع أحدهم حيث انتهى به المجلس[1].

وترى من هذا أنه كانت له مجالسة لهؤلاء الفقهاء يتذاكرون فيها ما عساه يكون مبهما، ولمالك الصدارة في هذه المذاكرة، ولكنها على أي حال ليست كمذاكرة الشيخ لتلاميذه، بل مذاكرة النظراء.

١٠٢ - ننتقل إلى الناحية الثالثة من نواحي دراسة مالك ومذاكرته العلماء لتجديد علمه، وهي الاتصال بالعلماء بالمكاتبة والمراسلة، وقد وجدنا رسالتين من هذه الرسائل تسجلان بعض البحوث الفقهية، وتكشفان عن نوع المساجلات التي كانت بين مالك وغيره من الفقهاء، ولننقلها إليك، وإحدى الرسالتين هي من مالك إلى الليث، والأخرى جوابها من الليث إلى مالك.

رسالة مالك إلى الليث بن سعد[2]

«من مالك بن أنس إلى الليث بن سعد، سلام عليكم، فإني أحمد الله إليك الذي لا إله إلا هو، أما بعد، عصمنا الله وإياك بطاعته في السر والعلانية، وعافانا وإياكم من كل مكروه.

واعلم رحمك الله، بلغني أنك تفتى الناس بأشياء مختلفة، مخالفة لما عليه الناس عندنا، وببلدنا الذي نحن فيه، وأنت في إمامتك وفضلك، ومنزلتك من أهل بلدك، وحاجة من قبلك إليك، واعتمادهم على ما جاءهم منك حقيق بأن تخاف على نفسك، وتتبع ما نرجو النجاة باتباعه، فإن الله تعالى يقول في كتابه: ﴿وَالسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالأَنصَارِ ... ﴿١٠٠﴾﴾ [التوبة]. وقال تعالى: ﴿... فَبَشِّرْ عِبَادِ ﴿١٧﴾ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ ... ﴿١٨﴾﴾ [الزمر] الآية. فإنما الناس تبع لأهل المدينة: إليها كانت الهجرة، وبها تنزَّل القرآن، وأحل الحلال، وحرم الحرام، إذ رسول الله ﷺ بين أظهرهم يحضرون الوحي والتنزيل، ويأمرهم فيطيعونه،

(١) المدارك، ص١٧١.

(٢) ننقلها من المدارك، ص٣٤.

ويسن لهم فيتبعونه، حتى توفاه الله، واختار له ما عنده صلوات الله وسلامه عليه، ورحمته وبركاته.

ثم قام من بعده أتبع الناس له من أمته، ممن ولي الأمر من بعده، فما نزل بهم مما علموا نفذوه، وما لم يكن عندهم فيه علم سألوا عنه، ثم أخذوا بأقوى ما وجدوا في ذلك، في اجتهادهم، وحداثة عهدهم. وإن خالف مخالف، أو قال امرؤ غيره أقوى منه وأولى، ترك قوله، وعمل بغيره.

ثم كان التابعون من بعدهم يسلكون تلك السبل، ويتبعون تلك السنن. فإذا كان الأمر بالمدينة ظاهرا معمولا به، لم أر لأحد خلافه، للذي في أيديهم من تلك الوراثة التي لا يجوز لأحد انتحالها ولا ادعاؤها، ولو ذهب أهل الأمصار يقولون: هذا العمل ببلدنا، وهذا الذي مضى عليه من مضى منا لم يكونوا فيه من ذلك على ثقة، ولم يكن لهم من ذلك مثل الذي كان لهم.

فانظر -رحمك الله- فيما كتبت إليك لنفسك، واعلم أني أرجو ألا يكون قد دعاني إلى ما كتبت به إليك إلا النصيحة لله وحده، والنظر لك والضن بك، فأنزل كتابي منك منزلة. فإنك إن فعلت تعلم أني لم آلك نصحًا، وفقنا الله وإياك لطاعته، وطاعة رسوله في كل أمر، وعلى كل حال.. والسلام عليكم ورحمة الله.

وجاء في المدارك عقب الرسالة: كتب يوم الأحد لسبع مضين من صفر[1]. أتينا بها على وجهها لفوائدها، وهي صحيحة مروية.

رسالة الليث إلى مالك[2]

وقد نقل القاضي عياض في المدارك بعد مقدمة الرد الذي رد به الليث، ولم يجئ بالرسالة كاملة؛ ولذلك ننقلها كاملة من إعلام الموقعين لابن القيم، وها هي ذي:

«سلام عليكم، فإني أحمد الله إليك الذي لا إله إلا هو.

أما بعد، عافانا الله وإياك، وأحسن لنا العاقبة في الدنيا والآخرة: قد بلغني كتابك تذكر فيه من صلاح حالكم الذي يسرني، فأدام الله ذلك لكم، وأتمه بالعون على

---

(١) ولكن لم تبين السنة بعد ذكر الشهر.

(٢) إعلام الموقعين، ج٣، ص٧٢.

شكره، والزيادة من إحسانه، وذكرت نظرك في الكتب التي بعثت بها إليك، وإقامتك إياها، وختمك عليها بخاتمك، وقد أتتنا فجزاك الله عما قدمت منها خيرًا، فإنها كتب انتهت إلينا عنك، فأحببت أن أبلغ حقيقتها بنظرك فيها[1].

وذكرت أنه قد أنشطك ما كتبت إليك فيه من تقويم، ما أتاني عنك إلى ابتدائي بالنصيحة، ورجوت أن يكون لها عندي موضع وأنه لم يمنعك من ذلك فيما خلا، إلا أن يكون رأيك فينا جميلاً، إلا لأني لم أذاكرك مثل هذا، وأنه بلغك أني أفتي بأشياء مخالفة لما عليه جماعة الناس عندكم، وأني يحق عليَّ الخوف على نفسي لاعتماد مَن قبَلي على ما أفتيتهم به، وأن الناس تبع لأهل المدينة التي إليها كانت الهجرة، وبها نزل القرآن. وقد أصبت بالذي كتبت به من ذلك -إن شاء الله تعالى-، ووقع مني بالموقع الذي تحب، وما أجد أحدًا ينسب إليه العلم أكره لشواذ الفتيا، ولا أشد تفضيلاً لعلماء أهل المدينة الذين مضوا ولا آخذ لفتياهم فيما اتفقوا عليه مني، والحمد لله رب العالمين لا شريك له.

وأما ما ذكرت من مقام رسول الله ﷺ بالمدينة، ونزول القرآن بها عليه بين ظهراني أصحابه، وما علَّمهم الله منه، وأن الناس صاروا به تبعا لهم فيه فكما ذكرت.

وأما ما ذكرت من قوله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (100)﴾ [التوبة]، فإن كثيرًا من أولئك السابقين الأولين خرجوا إلى الجهاد في سبيل الله ابتغاء مرضاة الله، فجندوا الأجناد، واجتمع إليهم الناس، فأظهروا بين ظهرانيهم كتاب الله، وسنة نبيه. ولم يكتموهم شيئًا علموه، وكان في كل جند منهم طائفة يعلمون كتاب الله وسنة نبيه ويجتهدون برأيهم فيما لم يفسره لهم القرآن، والسنة، وتقدمهم عليه أبو بكر، وعمر، وعثمان الذين اختارهم المسلمون لأنفسهم، ولم يكن أولئك الثلاثة مضيعين لأجناد المسلمين، ولا غافلين عنهم، بل كانوا يكتبون في الأمر اليسير لإقامة الدين، والحذر من الاختلاف بكتاب الله وسنة نبيه، فلم يتركوا أمرًا فسره القرآن، أو عمل به النبي ﷺ أو ائتمروا فيه إلا علموهموه، فإذا جاء أمر عمل فيه أصحاب رسول الله ﷺ بمصر والشام والعراق على

(١) لم يجئ في رسالة الليث التي نقلناها شيء من هذا، فيظهر أن القاضي عياض لم يذكرها كاملة، ولم نجدها في غيره، حتى ننسبه عنه.

عهد أبي بكر، وعمر، وعثمان، ولم يزالوا عليه، حتى قبضوا، لم يأمروهم بغيره، فلا نراه يجوز لأجناد المسلمين أن يحدثوا اليوم أمرا، لم يفعل به سلفهم من أصحاب رسول الله ﷺ والتابعين لهم.

مع أن أصحاب رسول الله ﷺ قد اختلفوا بعدُ في الفتيا في أشياء كثيرة، ولولا أني قد عرفت أن قد علمتها كتبت بها إليك، ثم اختلف التابعون في أشياء بعد أصحاب رسول الله ﷺ، سعيد بن المسيب، ونظراؤه أشد الاختلاف، ثم اختلف الذين كانوا من بعدهم، فحضرتهم بالمدينة، ورأسهم يومئذ ابن شهاب وربيعة بن أبي عبدالرحمن.

وكان من خلاف ربيعة لبعض من قد مضى ما قد عرفت وحضرت، وسمعت قولك فيه، وقول ذوي الرأي من أهل المدينة يحيى بن سعيد، وعبيد الله بن عمر، وكثير بن فرقد، وغير كثير ممن هو أسن منه، حتى اضطرك ما كرهت من ذلك إلى فراق مجلسه، وذاكرتك أنت وعبد العزيز بن عبد الله بعض ما نعيب به على ربيعة من ذلك، فكنتما من الموافقين فيما أنكرت، تكرهان منه ما أكرهه، ومع ذلك بحمد الله عند ربيعة خير كثير، وعقل أصيل، ولسان بليغ، وفضل مستبين، وطريقة حسنة في الإسلام، ومودة صادقة لإخوانه عامة، ولنا خاصة، رحمه الله، وغفر له، وجزاه بأحسن من عمله.

وكان يكون من ابن شهاب، اختلاف كثير إذا لقيناه، وإذا كاتبه بعضنا فربما كتب إليه في الشيء الواحد على فضل رأيه وعلمه بثلاثة أنواع، ينقض بعضها بعضا، ولا يشعر بالذي مضى من رأيه في ذلك.

فهذا الذي يدعوني إلى ترك ما أنكرت تركي إياه.

قد عرفت أيضا عيب إنكاري إياه أن يجمع أحد من أجناد المسلمين بين الصلاتين ليلة المطر[1].

---

(١) الجمع بين الصلاتين هو صلاة الصلاتين يتعاقب وقتاهما في يوم واحد في وقت صلاة واحدة، واعتبار ذلك أداء. لا قضاء، وهو قسمان: جمع تقديم، وجمع تأخير. فجمع التقديم أن تصلى صلاتان في وقت أولاهما، وجمع التأخير الصلاة في وقت أخراهما. وقد أجمع المسلمون على أن جمع الظهر والعصر في عرفة جمع تقديم سنة، وجمع المغرب والعشاء في المزدلفة جمع تأخير سنة. واختلفوا في الجمع في غير هذين الموضعين في هذين الزمنين. فأجاز الجمهور الجمع عند وجود مسوغاته، وقد =

ومطر الشام أكثر من مطر المدينة بما لا يعلمه إلا الله، لم يجمع منهم إمام قط في ليلة مطر، وفيهم أبو عبيدة بن الجراح، وخالد بن الوليد، ويزيد بن أبي سفيان، وعمرو بن العاص، ومعاذ بن جبل، وقد بلغنا أن رسول الله ﷺ قال: «أَعْلَمُكُمْ بِالْحَلَالِ وَالْحَرَامِ مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ» وقال: «يَأْتِي مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ بَيْنَ يَدَيِ الْعُلَمَاءِ بِرَتْوَةٍ[1]، وَشُرَحْبِيلُ بْنُ حَسَنَةَ، وَأَبُو الدَّرْدَاءِ، وَبِلَالُ بْنُ رَبَاحٍ».

وكان أبو ذر في مصر، والزبير بن العوام، وسعد بن أبي وقاص، وبحمص سبعون من أهل بدر، وبالعراق ابن مسعود وحذيفة بن اليمان، وعمران بن الحصين، ونزلها أمير المؤمنين على بن أبي طالب كرم الله وجهه في الجنة سنين، وكان معه من أصحاب رسول الله ﷺ، فلم يجمعوا بين المغرب والعشاء قط.

ومن ذلك القضاء بشهادة شاهد ويمين صاحب الحق، وقد عرفت أنه لم يزل يقضي بالمدينة به، ولم يقض به أصحاب رسول الله ﷺ بالشام، وبحمص، ولا بمصر، ولا بالعراق، ولم يكتب به إليهم الخلفاء الراشدون، أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي. ثم ولي عمر بن عبد العزيز، وكان كما قد علمت في إحياء السنن، والجد في إقامة الدين، والإصابة في الرأي والعلم بما مضى من أمر الناس، فكتب إليه رزيق بن الحكم: إنك كنت تقضي بالمدينة بشهادة الشاهد الواحد ويمين صاحب الحق، فكتب إليه عمر بن

= اختلفوا فيها، ومنع أبو حنيفة وأصحابه الجمع مطلقا في غير الأمرين السابقين، والذين أجازوا الجمع اتفقوا على أن من مسوغاته السفر، واختلفوا في حدوده وصورته.

واختلفوا في الجمع في الحضر لعذر المطر، فأجازه الشافعي في صلاة الليل وصلاة النهار، ومنعه مالك في صلاة النهار، وأجازه في صلاة الليل، فأجازه في الجمع بين المغرب والعشاء، ومنع الليث بن سعد الجمع لعذر المطر مطلقا، ليلا أو نهارا، وقد ساق أدلته، ومن الإنصاف أن نسوق دليل مالك والشافعي:

استدل الشافعي بقول ابن عباس رضي الله عنه. جمع رسول الله ﷺ بين الظهر والعصر، والمغرب والعشاء في غير خوف، ولا سفر، وفسره الشافعي بأن ذلك كان في حال المطر، وقد أخذ مالك رضي الله عنه بهذا الحديث وبالعمل معا، فوجد أن العمل كان على الجمع بين المغرب والعشاء فقط في وقت المطر، ولذلك كان ابن عمر إذا جمع الأمراء بين المغرب والعشاء جمع معهم، فرد مالك بالعمل بعض الحديث، وأخذ بعضه، وقد نقده الشافعي في تفريقه بين صلاة الليل وصلاة النهار، وقال أنه خصص الحديث بالقياس، وذلك لا يجوز، والحق أن مالكًا يسير على أصله. وهو أن عمل أهل المدينة يخصص حديث الآحاد، بل يرده إذا كان بإجماع.

(١) رتوة معناها خطوة أي أن معاذا رضي الله عنه يتقدم العلماء بخطوة.

عبد العزيز. إنا كنا نقضي بذلك بالمدينة، فوجدنا أهل الشام على غير ذلك، فلا نقضي إلا بشهادة عدلين، أو رجل وامرأتين(١)، ولم يجمع بين المغرب والعشاء قط ليلة المطر، والمطر يسكب عليه في منزله الذي كان فيه بخناصرة ساكنا.

ومن ذلك أن أهل المدينة يقضون في صدقات النساء أنها متى شاءت أن تتكلم في مؤخر صداقها تكلمت، فدفع إليها، وقد وافق أهل العراق أهل المدينة على ذلك، وأهل الشام وأهل مصر، ولم يقض أحد من أصحاب رسول الله ﷺ ولا من بعدهم لامرأة بصداقها المؤخر، إلا أن يفرق بينهما موت، أو طلاق فتقوم على حقها(٢).

ومن ذلك قولهم في الإيلاء أنه لا يكون عليه طلاق، حتى يوقف، وإن مرت الأربعة أشهر، وقد حدثني نافع عن عبد الله بن عمر وهو الذي كان يروي عنه ذلك التوقيف بعد الأشهر أنه كان يقول في الإيلاء التي ذكر الله في كتابه: «لا يحل للمولي إذا بلغ الأجل، إلا أن يفيء، كما أمر الله أو يعزم الطلاق» وأنتم تقولون إن لبث بعد

---

(١) مسألة القضاء بشاهد واحد ويمين صاحب الحق واعتبار ذلك بينة كاملة من المسائل التي اختلف فيها الفقه المدني والفقه العراقي، وهي موضع اختلاف بين الفقهاء عامة من بعد، فقد قال مالك، والشافعي، وأحمد، وأبو داود، وأبو ثور، والفقهاء السبعة المدنيون من قبل: يقضي بالشاهد الواحد ويمين صاحب الحق في الأموال، وقال أبو حنيفة والثوري والأوزاعي، والليث بن سعد، وجمهور أهل العراق: لا يقضي بيمين صاحب الحق وشاهد واحد في شيء، وحجة من اعتبر الشاهد الواحد ويمين صاحب الحق حجة كاملة في الأموال آثار وردت عن ابن عباس، وأبي هريرة وزيد بن ثابت وجابر. وقد خرج مسلم حديث ابن عباس ونصه: «أن رسول الله ﷺ قضي باليمين مع الشاهد» ولم يخرجه البخاري، وقد روى مالك مرسلا عن جعفر بن محمد أن رسول الله ﷺ قضي باليمين مع الشاهد، والمرسل حجة عنده.
وحجة الذين لم يأخذوا تقوم على الكتاب والسنة، أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿... فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ ... ﴿٢٨٢﴾﴾ [البقرة]، وهذا يقتضي الحصر، أي لا بينة أقل من ذلك، فالإتيان ببينة أقل نسخ للقرآن، والقرآن لا ينسخ بحديث غير متواتر أو مشهور، وأما السنة فما أخرجه البخاري ومسلم عن الأشعث بن قيس. قال: كان بيني وبين رجل خصومة في شيء، فاختصمنا إلى النبي ﷺ. فقال: شاهداك أو يمينه. فقلت إذن فيحلف ولا يبالي. فقال النبي ﷺ: «مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينِ صَبْرٍ، يَقْتَطِعُ بِهَا مَالَ امْرِئٍ مُسْلِمٍ، هُوَ فِيهَا فَاجِرٌ، لَقِيَ اللَّهَ وَهُوَ عَلَيْهِ غَضْبَانُ».
(٢) في هذه المسألة يذكر الليث اختلاف الفتاوى الناشئ عن العرف عنده. فأصحاب رسول الله ﷺ يفتون بأن مؤخر الصداق لا يحل أجله إلا أن يفرق بينهما بطلاق أو وفاة. والمذكور أنها إن اشترطت تقديم المهر كله وجب تقديمه، وإن شرط عليها تأخير كله حق له تأخيره، وإن سكت كان العمل على أن يكون مؤخرا إلى أقرب الأجلين: الطلاق أو الوفاة، وبذلك يكون القضاء.

الأربعة الأشهر التي سمي الله في كتابه، ولم يوقف لم يكن عليه الطلاق، وقد بلغنا أن عثمان بن عفان، وزيد بن ثابت، وقبيصة بن ذؤيب، وأبا سلمة بن عبد الرحمن بن عوف - قالوا في الإيلاء: إذا مضت الأربعة الأشهر فهي تطليقة بائنة، وقال سعيد بن المسيب، وأبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام، وابن شهاب: إذا مضت الأربعة الأشهر فهي تطليقة، وله الرجعة في العدة(1).

من ذلك أن زيد بن ثابت كان يقول: إذا ملك الرجل امرأته، فاختارت زوجها، فهي تطليقة وإن طلقت نفسها ثلاثا، فهي تطليقة، وقضي بذلك عبد الملك بن مروان، وكان ربيعة بن أبي عبد الرحمن يقوله، وقد كاد الناس يجتمعون على أنها إن اختارت زوجها لم يكن له فيه طلاق، وإن اختارت نفسها واحدة أو اثنتين كانت له عليها الرجعة، وإن طلقت نفسها ثلاثا بانت منه، ولم تحل له، حتى تنكح زوجا غيره، فيدخل بها ثم يموت، أو يطلقها إلا أن يرد عليها في مجلسه، فيقول: إنما ملكتك واحدة فيستحلف(2)، ويخلي بينه وبين امرأته.

---

(1) الإيلاء أن يحلف الرجل ألا يأتي زوجته مدة أربعة أشهر أو أكثر، أو يطلق يمينه، ويتركها أربعة أشهر، والأصل فيه قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِن فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٢٢٦﴾ وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٢٧﴾﴾ [البقرة]. ولقد اتفق الفقهاء على أنه إن مضت أربعة الأشهر من غير أن يغشي زوجته يكون التفريق بينهما، ولكن أتطلق بانقضاء الأربعة الأشهر نفسها أم يوقف، فإما فاء إلى زوجته، وإما طلق؟ قال مالك والليث والشافعي وأحمد وأبو ثور وأبو داود أنه يوقف. فإما فاء، وإما طلق، وهو قول علي وابن عمر. وذهب أبو حنيفة وأصحابه والثوري إلى أن الطلاق يقع بانقضاء أربعة الأشهر وهو قول ابن مسعود وجماعة من التابعين، والسبب في ذلك الاختلاف اختلافهم في تأويل قوله تعالى: ﴿... فَإِن فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٢٢٦﴾ وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٢٧﴾﴾ [البقرة] ففهم المتوقفون أنه لابد من فترة يتوقف فيها إما إلى الفيء، وإما إلى عزم الطلاق. فلا يقع الطلاق بنفس مضى المدة، وقال الحنفية ومن معهم أن مدة الفيء هي مدة الإيلاء نفسها. كالعدة، إذ مدة الرجعة هي مدة العدة وإذا انقضت العدة فلا رجعة، وكذلك إذا انقضت المدة، فلا فيء، والطلاق الذي يقع بالإيلاء رجعي عند مالك والشافعي وعند أبي حنيفة بائن. وقد رأيت في رسالة الليث اختلاف الصحابة في ذلك ومن قال أنه بائن لاحظ المصلحة المقصودة وهي دفع الضرر عن المرأة. ومن قال أنه رجعي لاحظ الأصل في الطلاق، وهو أن يكون رجعيا، لتدارك الأمر عند الندم، فعساه بعد الإيلاء ووقوع الطلاق بسببه يندم عما كان منه فيراجعها، وإن عاد كان الطلاق وهكذا فلا يكون الضرر.

(2) من ملكت طلاق نفسها. قال ابن حزم: لا تملك شيئًا، لأن ما جعله الشارع بيد الرجل لا يجوز أن نجعله بيد المرأة. وقال أبو حنيفة، ومالك، والشافعي والأوزاعي وجماعة من فقهاء الأمصار: لها الخيار، فإن اختارت زوجها بقيت، وإن اختارت الطلاق في المجلس طلقت، وطلاقها إن كان واحدة فهي رجعية عند مالك والشافعي وبائنة عند أبي حنيفة، وقال الحسن البصري: إن اختارت زوجها فواحدة، وإن =

ومن ذلك أن عبد الله بن مسعود كان يقول: أيما رجل تزوج أمة ثم اشتراها زوجها، فاشتراؤه إياها ثلاث تطليقات، وكان ربيعة يقول ذلك، وإن تزوجت المرأة الحرة عبدا، فاشترته، فمثل ذلك[١].

وقد بلغنا عنكم شيء من الفتيا مستكرهًا، وقد كنت كتبت إليك في بعضها، فلم تجبني في كتابي، فتخوفت أن تكون استثقلت ذلك، فتركت الكتاب إليك في شيء مما أنكره، وفيما أوردت فيه على رأيك.

وذلك أنه بلغني أنك أمرت زفر بن عاصم الهلالي حين أراد أن يستسقي أن يقدم الصلاة قبل الخطبة فأعظمت ذلك؛ لأن الخطبة والاستسقاء كهيئة يوم الجمعة. إلا أن الإمام إذا دنا من فراغه من الخطبة، فدعا حول رداءه، ثم نزل فصلى[٢].

وقد استسقي عمر بن عبد العزيز، وأبو بكر محمد بن عمر بن حزم، وغيرهما، فكلهم يقدم الخطبة والدعاء قبل الصلاة، فاستهتر الناس كلهم فعل زفر بن عاصم من ذلك واستنكروه.

ومن ذلك أنه بلغني أنك تقول في الخليطين[٣] في المال أنه لا تجب عليهما الصدقة، حتى يكون لكل واحد منهما ما تجب فيه الصدقة، وفي كتاب عمر بن الخطاب أنه تجب عليهما الصدقة، ويترادان بالسوية، وقد كان ذلك يعمل به في ولاية عمر بن

= اختارت نفسها فثلاث، وجمهور العلماء على غير ذلك. وإن طلقت نفسها ثلاثا جاز عند مالك، إلا أن يناكرها.

وعند الحنفية لا يقع إلا واحدة وأصله ما روى عن ابن مسعود أن رجلا فوض لامرأته أمر الطلاق فطلقت نفسها ثلاثا فقال تقع واحدة. وسئل عمر عن ذلك فقال مستنكرا فعل الناس: «يعمدون إلى ما جعل الله في أيديهم: فيجعلونه بأيدي النساء، في فيها التراب»، وأقر ابن مسعود على فتواه.

(١) اتفق الفقهاء على أن الزوجة إذا ملكت زوجها أو العكس يفسخ النكاح، ولعل هذا هو المراد من التطليق ثلاثا.

(٢) قال مالك والشافعي: الخطبة تقدم وتؤخر كالعيدين. وقال الليث وأبو داود تقدم كالجمعة. وقال أبو حنيفة ليس الاستسقاء من سنته الخطبة.

(٣) قال مالك وأبو حنيفة أن الشريكين لا تجب عليهما زكاة، حتى يكون لكل واحد منهما نصاب يملكه، وقال الشافعي والليث أن المال المشترك حكمه حكم مال رجل واحد، وسبب اختلافهم الإجمال الذي في قوله ﷺ، «لَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسِ أَوَاقٍ مِنَ الْوَرِقِ صَدَقَةٌ» فإن هذا القدر يمكن أن يفهم منه أنه إنما يخصه الحكم إذا كان المالك واحدا فقط، ويمكن أن يفهم منه أنه يشمل الحالين. حال ما يكون المالك واحدا أو لاثنين. أو أكثر. ولكن لما كان الأساس في اشتراط النصاب الرفق بالناس؛ وجب أن يكون المراد بالنصاب أن يكون لمالك واحد. وهو الأظهر؛ ولذلك كان قول أبي حنيفة ومالك أولى بالأخذ.

عبد العزيز قبلكم وغيره، والذي حدثنا به يحيى بن سعيد، ولم يكن بدون أفاضل العلماء في زمانه، فرحمه الله. وغفر له، وجعل الجنة مصيره.

ومن ذلك أنه بلغني أنك تقول: إذا أفلس الرجل، وقد باعه رجل سلعة، فتقاضي طائفة من ثمنها؛ أو أنفق المشترى طائفة منها أنه يأخذ ما وجد من متاعه، وكان الناس على أن البائع إذا تقاضي من ثمنها شيئًا، أو أنفق المشترى منها شيئًا؛ فليست بعينها[1].

ومن ذلك أنك تذكر أن النبي ﷺ لم يعط الزبير بن العوام إلا لفرس واحد، والناس كلهم يحدثون أنه أعطاه أربعة أسهم لفرسين، ومنعه الفرس الثالث. والأمة كلها على هذا الحديث: أهل الشام، وأهل مصر وأهل العراق، وأهل إفريقية لا يختلف فيه اثنان. فلم يكن ينبغي لك، وإن كنت سمعته من رجل مَرْضي، أن تخالف الأمة أجمعين[2].

---

(1) إذا حكم على رجل بالتفليس، وكان قد اشترى عينا لم يقبض البائع ثمنها كاملا بل قبض بعضه. فقال مالك إن شاء أن يرد ما قبض، ويأخذ السلعة كلها، وإن شاء حاصّ الغرماء فيها، وقال الشافعي: بل يأخذ ما بقي من سلعته بما بقي من الثمن، وقال جماعة من أهل العلم منهم الليث وداود وإسحاق وأحمد: إن قبض من الثمن شيئًا، فهو أسوة بالغرماء، وإذا باع المشترى بعض العين فمالك يرى أن البائع أولى به والليث يرى أنه أسوة بالغرماء.

(2) بالنسبة لسهم الفرس اختلف الفقهاء في موضعين، أولهما أيكون للفارس عن فرسه سهمان أم سهم واحد؟ قال أبو حنيفة: يأخذ الفارس سهمين سهما لفرسه. وسهما لنفسه. وقال مالك والأوزاعي والليث وغيرهما يأخذ الفارس ثلاثة أسهم سهما لنفسه وسهمين لفرسه، ويحتجون بأثر عن ابن عمر، وقال أبوحنيفة: لا أجعل لبهيمة أكثر مما للإنسان.

ولكن هل يسهم لفرسين وأكثر؟ قال أبو حنيفة ومالك: لا يسهم لأكثر من فرس واحد، وقال الليث والأوزاعي وغيرهما يسهم لفرسين ولا يسهم لأكثر من ذلك، ويقول الأوزاعي: على ذلك أهل العلم، وبه عملت الأئمة. وقد رأيت ادعاء الليث أن الأمة جميعًا أخذت به. أهل الشام، ومصر، وإفريقية والعراق جميعًا قد أخذوا بذلك، وهذه دعوى أنكرها عليهم وعلى الأوزاعي أنصار الرأي الأول. وقد قال في الرد على الأوزاعي أبو يوسف: ولم تبلغنا عن الرسول ﷺ ولا عن أحد من أصحابه أن أسهم للفرسين إلا حديث واحد، وكان الواحد عندنا شاذا لا نأخذ به، وأما قوله: بذلك عملت الأئمة وعليه أكثر أهل العلم فهذا مثل قول أهل الحجاز. وبذلك مضت السنة، وليس يقبل هذا، فمن الإمام الذي عمل بهذا، والعالم الذي أخذ به، حتى نظر أهو أهل لأن يحمل عنه مأمون هو على العلم أم لا. وكيف يقسم للفرسين، ولا يقسم لثلاثة من قال هذا؟ وكيف يسهم للفرس المربوط في منزله. لم يقاتل عليه. وإنما قاتل على غيره..» راجع الرد على سير الأوزاعي لأبي يوسف. ص ٤٠.

وقد تركت أشياء كثيرة، من أشباه هذا، وأنا أحب توفيق الله إياك، وطول بقائك، لما أرجو للناس في ذلك من المنفعة، وما أخاف من الضيعة، إذا ذهب مثلك مع استئناسي بمكانك، وإن نأت الدار. فهذه منزلتك عندي، ورأيي فيك فاستيقنه، ولا تترك الكتاب إليّ بخبرك، وحالك، وحال ولدك وأهلك، وحاجة إن كانت لك، أو لأحد يوصل بك فإني أسر بذلك.

كتبت إليك، ونحن صالحون معافون، والحمد لله: نسأل الله أن يرزقنا وإياكم شكر ما أولانا، وتمام ما أنعم به علينا، والسلام عليك ورحمة الله».

١٠٣ - هاتان رسالتان خالدتان في تاريخ الفقه الإسلامي سقناهما مع طول الثانية منهما، للدلالة على الاتصال العلمي بين مالك وغيره من العلماء، يكتب إليهم مرشدًا، ويكتبون إليه مسترشدين ومخالفين، وهم في خلافهم يبينون وجه الحق الذي يرونه، ونواحي الأدلة التي يتجهون إليها، وإنه بهذا الاتصال العلمي مع بعد الديار وتنائيها مستفيد فوائد جمة، إذ يعرف ما عند غيره من علم بالآثار، فقد يكون أولئك الذين ابتعدوا عنه قد عثروا على قول مأثور لصحابي حل في بلدهم لم يعثر عليه هو في المدينة، إذ إن أصحاب رسول الله ﷺ قد خرجوا غزاة مجاهدين فاتحين الأمصار ناشرين الدين وهدايته، وخرج كثيرون من فقهاء الصحابة من المدينة بعد أن قبض الله عمر بن الخطاب إليه، ففتحت لهم أبواب المدينة يخرجون منها إلى الأمصار، ويثوبون إليها، وقد يطلع من تلك المكاتبات على نوع من الفكر لم يتجه إليه، وأعراف للبلاد لم يعرفها، فكان ذلك الاتصال بالكتابة دراسة مستمرة بينه وبين الفقهاء الذين نأت ديارهم، وتباعدت عنه أقطارهم.

١٠٤ - وفي الرسالة الثانية أمور تكشف لنا عن نواح كثيرة نوهنا عنها، وهي تبينها، فقد ذكرنا أن الشخصيتين البارزتين اللتين كان لهما التأثير في فقه مالك رضي الله عنه هما ربيعة بن أبي عبد الرحمن، وابن شهاب الزهري، وقد صرحت الرسالة بذلك، فهي تقول في بعض أجزائها عن الطبقة التي خلفت التابعين، ثم اختلف الذين كانوا من بعدهم، فحضرتهم بالمدينة وغيرها، ورأسهم يومئذ ابن شهاب وربيعة ابن أبي عبد الرحمن. ألا ترى ذلك صريحًا في أن هذين الرجلين هما أكبر أساتذة مالك.

والرسالة تكشف لنا عن أن أولئك العلية من الفقهاء كانوا يعتبرون ما كان عليه الناس في عهد أبي بكر وعمر وعثمان، أيام كان المسلمون يجمعون إجماعًا لا تجوز مخالفته، ولا يحل لمن يجيئون بعد ذلك أن يغيروا ويبدلوا فيما استقر عليه رأي أولئك، فهي تقول في ذلك: «إذا جاء أمر عمل فيه أصحاب رسول الله ﷺ بمصر والشام والعراق على عهد أبي بكر وعمر وعثمان، ولم يزالوا عليه، حتى قبضوا، لم يأمروهم بغيره، فلا نراه يجوز لأجناد المسلمين أن يحدثوا أمرًا لم يعمل به سلفهم من أصحاب رسول الله ﷺ».

والرسالة تبين أن أولئك الأثريين من الفقهاء الذين جمعوا مع الأثر الرأي والقياس الفقهي كانوا يرون أن من أساس الدراسة الفقهية دراسة آراء الصحابة والتابعين، ولذلك كان أكثر ما يحتج له الليث على مالك هو أقوال الصحابة والتابعين وأعمالهم، وإن مالكًا إذ كان يدعو إلى العمل بما عليه أهل المدينة إنما كان يدعوه إلى اقتفاء آثار التابعين والصحابة، والنبي الكريم من قبلهم، فالعلم بفقه الصحابة والتابعين في اتفاقهم واختلافهم كان أساس نقاشهم.

والرسالتان قد أثيرت فيهما تلك المسألة التي جعلها مالك أساسًا من أسس الاستنباط عنده. وهي مسألة عمل أهل المدينة، وقد ذكرنا أن ربيعة أشار إليها في بعض كلامه، فمالك يستمسك في رسالته بها، والليث يناقضها لتفرق أصحاب رسول الله ﷺ بالأمصار، وهكذا كانت الفكرة في شد وجذب بين الإمامين الجليلين.

والرسالتان فوق ذلك أدب جم، وبحث قيم، ومودة صادقة، ومخالفة في طلب الحق هادية، لا لجاج فيها ولا خصام، بل محبة وولاء ووئام.

١٠٥ - ولد مالك رضي الله عنه في عهد الوليد بن عبد الملك الأموي، وتوفي في عهد الرشيد العباسي، فهو قد أدرك الدولة المروانية، وقد استقر سلطانها وتوطدت أركانه، ثم رآها وهي تنحدر في الشرق إلى هاوية الفناء، وأدرك الدولة العباسية، وهي دعاية خفية تفرخ في ظلال الكتمان، ثم أدركها وهي تنقض بناء الدولة الأموية، وتنقص عليها الأرض من أطرافها، وتجلس على أريكتها. أدرك هذه المغالبة بين بني مروان، وبني العباس، ثم رأى بني العباس غالبين جالسين على عرش الخلافة الإسلامية، ورأى مغالبة أبي جعفر المنصور لبني عمه أولاد علي بن أبي طالب، واستقرار الأمر له من بعد الغلب عليهم، ورأى مناجزة المهدي للزنادقة، واستنصاره بالعلماء يقضون على فسادهم في العقيدة بالعراق في الوقت الذي كان يقضي فيه على جيوشهم التي كانت بقيادة المقنَّع الخراساني في ميدان القتال، ثم رأى أمر الدولة، وقد استقر في عهد الرشيد، ورأى الحضارة العباسية وقد امتزجت فيها الحضارات المختلفة ما بين فارسية وهندية وعربية، وهضمتها المبادئ الإسلامية، وكانت العنصر الجامع لوحدتها، المؤلف لمتنافرها، المغذي لها بغذاء صالح من التهذيب، والتقى، والمنظم للعلاقات تنظيما محكما، مهما يكن لون الحاكم، وقرب حكومته في تأليفها من نظام الحكم في الإسلام أو بُعدها.

١٠٦ - ولقد قسمت حياة مالك التي بارك الله فيها، قسمة تكاد تكون متساوية بين العهدين الأموي والعباسي، فقد عاش نحو أربعين سنة في العصر الأموي، ونحو ست وأربعين في العصر العباسي، فهو قد بلغ أشده عندما سقطت الدولة الأموية، وكان في سن الرجولة الكاملة عندما استقر الأمر لبني العباس.

وقد تكوَّن عقله وجسمه في العصر الأموي، لأنه بلغ فيه أشده وبلغ أربعين سنة فيه، وهذه السن كافية لتكوين تفكيره وعاداته، وبلوغه مرتبة الإفادة بعد الاستفادة، والتثمير بعد التحصيل، وعلى ذلك نقول أنه في العصر المرواني كان يكوِّن نفسه ويربيها، وفي العصر العباسي كان يكوِّن التلاميذ ويغذيهم، ويبادل الصحاب ثمرات الفكر، وما حصل من علم وحديث وسنة.

ولا يصح أن نقول أنه في العصر العباسي لم يستفد علما جديدا، فإن العقل طُلَعَة يتطلب المعرفة دائما وخصوصًا عقل العالم المخلص، الذي يطلب العلم لا يبتغي به سوى الحق، ومالك كان من صفوة العلماء الذين أثروا في الأجيال، وكان يرى ما يطلبه من أنواع العلم دينا، ولا يرجو بطلبه إلا ما عند الله؛ ولذلك نقول أن مالكًا لم

ينقطع عن طلب المزيد من العلم، حتى بلغ الشيخوخة من العمر، ولكنه في شبابه كان يأخذ الكثير، ولا يعطي إلا قليلاً، وفي كهولته كان يأخذ قليلاً ويعطي كثيرًا، وفي شيخوخته يأخذ الأقل، ويعطي الأكثر.

١٠٧ - وإذا كان مالك قد عاش في العصرين - كما علمت - وجب علينا أن نشير إشارة موجزة إلى الحياة السياسية في العصر الأموي، والعصر العباسي، ثم الحياة الاجتماعية في البلاد الإسلامية عامة، وفي المدينة خاصة، ثم الأفكار التي كانت تغزو الفكر الإسلامي في حواضر العالم الإسلامي في شتى نواحيه، وفي المدينة التي اتخذها مالك مقاما له، لا يرضى بغيرها بديلا.

١٠٨ - ولنبدأ بالناحية السياسية، وإنا لنجد مالكًا رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قد أدرك الدولة الأموية في عهد الوليد بن عبد الملك الذي استقر فيه الملك الأموي بعد النزاع الطويل المستمر، وكان ذلك الاستقرار قد أنتج أطيب الثمرات، فقد فتحت في عهده الأمصار النائية، فوصل الإسلام غربًا إلى جنوب أوروبا، وغزت كتائبه وسطها، ووصل الإسلام شرقًا إلى حدود الصين، بل دخل إلى أهلها.

وبفضل استقرار الأمور سمح الزمان بعمر بن عبد العزيز عادل بني مروان، فقد رأى مالك إذن نعمة الاستقرار وثمرته، ثم وصل إلى علمه ما كان من فتن بين معاوية وعلي. وما كان من فتن في عهد يزيد استبيحت فيها الحرمات في المدينة، وانتهك فيها حمي رسول الله ﷺ. وعلم أمر الفتن بين عبد الله بن الزبير وعبد الملك بن مروان، وكيف سري الفساد بسببها بين الجماعات الإسلامية، وهزلت الأخلاق، واصطلي المسلمون بنيران أكلت الأخضر واليابس، وصار بأسهم بينهم شديدًا، ولولا رحمة من ربك لطمع فيهم أعداؤهم. ولكن الله ألقى في قلوب أولئك الرعب منهم، فلم يكونوا في حال تسمح بأن ينقضوا عليهم.

وسمع مالك وعلم وعاين خروج الخوارج، وإزعاجهم لأمن الناس، وتخطفهم المسلمين في أطراف البوادي، لا يبقون على قائم، يفهمون الدين بظواهر الألفاظ، ويمرقون من حقائق الإسلام مروق السهم من الرمية، يخلص من يخلص منهم، ولكن يرمون غيرهم بالكفر والفسوق عن جهالة. ومن غير بينة ولا سلطان من الشرع مبين.

ورآهم بقيادة أبي حمزة يساورون المدينة. ويقتلون من أهلها القتل الذريع، ثم يدخلونها، فلا يقيمون حقًا، ولا يخفضون باطلاً، وقد ذكرنا لك فيما مضى من القول خطبة قائدهم، وكيف كانت طعنًا في أهل المدينة، فزاده ذلك نفورا منهم فوق نفوره.

هذا ما رآه من فساد جره الخروج على الحكام، وجـرته الفتن، لذلك كان مبغضًا لكل خـروج، ولكل داعيـة إليـه، ولم ينظر إلى الخـارجين على الحكم المسـتقـر نظرة الرضى؛ لأن التجارب التي رآها، والتي علم خبرها في ماضي الأمة جعلته لا يطمع في تغيير الحال من ظلم إلى عدل بالخـروج، بل يرى في الخروج فوضى تفسد ولا تصلح، وتزعج الآمنين، ولا ترد ظلما، ولعل تلك كانـت نظرته إلى العلويين الذين خرجوا في عصـره على الحكم الأموي، كما حكي التـاريخ عن خروج زيد بن علي وابنه وحفـيده على الأمويين، إذ هي لم تتـجاوز أنها فتن أزعـجت الآمنين، ولم تدفع ظلم الظالمين، ولو كان القائمون بها من ذوي الفضل والمكانة كزيد بن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

لذلك نجد مالكًا يرضى بالاستقرار، ويرى أن صلاح حال الأمة سيؤدي لا محالة إلى صـلاح حكامـها، ويرى أنه يجـب البدء بإصـلاح الرعـية، فـإنهـا الأصل، وهي الشجرة، والحـكام ثمرتها، والثمـرة دائما من جنس شجرتهـا، تستمد عناصـر تكوينها منها، فإن كانت طيبة صالحة فهي كذلك، ولا يجني أحد من شجر غير ثمره، ولا تحيا ثمرة في غير شجرها.

١٠٩ - لم يفكر مالك عند خروج الخارجين في كون بني أمية كانوا على حق أو كـانوا على باطل في توليـهم، وأنه كـان يعـتـقد أن نظام تـوليهم لـم يكن هو النظام الإسلامي كـما سنبين، ولكنه لم يبح الخـروج عليهم، لأنه كـان يميل إلى الاستـقرار، ولأنه كان يستمد حكمه من الوقائع لا من النظر المجرد، فهو رأى في الخروج فوضى لا تؤدي إلى إقامـة الحق، ورأي في الاستقرار - ولو تحت سلطان حكومـة لم تكن طريقة توليها طريقة شرعية - ثمرات طيبة.

ولعل طبيعـته الهادئة المطمئنة، ومـيله إلى الدعة والاطمئنان من أسـباب ترجيح ذلك المنزع عنده. واتجـاهه، إلى ذلك النحو من التـفكير، وإن كان هو المخـلص التقي الذي لا يخشى في الله لومـة لائم، ولعل بعض الكتاب قد فـهم من هذا الموقف رضاه عن حكم الأمويين، أو تأييده لهم، والحق أنه لم يكن بالنسـبة لهم راضيا، أو ساخطا، بل كان يسـخط على الخروج لأنه فتنة أيا كـان داعيها، وقـد يرى في الاستقرار سـبيل التغيير والتبديل. والانتقال من غير الصالح إلى الصالح، ومن الصالح إلى الأصلح.

١١٠ - جاء الحكم العـباسي، وقـد سبقـته اضطرابات شديدة فـي أكثر البـقاع الإسلامية، وحروب شديدة اشتجرت فيها السيوف الإسلامية، وكان بأس المسلمين بينهم شديدًا، وكان المسلمون في ديجور من الفتن مدلهم، وغُزيت المدينة وقُتل أبناء المهاجرين

والأنصار على أيدي الخوارج في ظلمات هذه الفتن، فلابد أن يكون مالك الذي لا يستطيب إلا الاستقرار ولا ينزع إلا إلى الأمن والاطمئنان، والذي يرى أن الصلاح يكون للشعب أولا، غير راض عن ذلك. ولم تستقم الأمور في مطلع الدولة، فكان يخشى أن يصير أمر الأمة سددا بددا، وكان الاستقرار حلما يحلم به طالبوه، ولم يجدوه، وأمنية تُتمنى، ولا واقع يحققها، فلابد إذن أن يكون مالك ساخطًا غير راض، لا لأنه يبغض بني العباس ويحب بني أمية، بل لأنه قد ذهب الاستقرار الذي كان ينعم به، والاطمئنان الذي كان يمكنه من مواصلة حياته الفكرية آمنا هادئا.

ولما استقرت الأمور بعد أن قضى أبو جعفر على خارجة العلويين عليه، رضي مالك بعد سخطه، وصار موقفه من العباسيين كموقفه من الأمويين، لا يرى في طريقة توليها الطريق الشرعي الذي اتبع في اختيار أبي بكر، وعمر، وعثمان رضي الله عنهم، ولكنه يرضى بسلطانهم؛ لأن فيه منعًا للفوضى، وحفظا للأمن، وإن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم.

١١١ - ولقد وجد في بني العباس سامعين لنصائحه، مسترشدين بمواعظه، فشجعه ذلك على الاتصال بهم، وقبول هداياهم، غير باحث عن مصدرها، وذلك لأن الخلفاء العباسيين كانوا لصلتهم القريبة بالنبي ﷺ يحسبون لأنفسهم منزلة دينية توجب عليهم أن يكونوا على صلة بالعلماء، وأن تكون أعمالهم لها من الشرع اعتبار، وكانوا يجمعون جمعًا متناسبًا بين الانغماس في اللهو والترف، وبين النزعة الدينية، فهم يخترعون من اللذائذ والشهوات، ويوغلون في بعض المشتبهات، ويحومون حول حمى المحرمات، بل ربما استساغها بعضهم، وفي الوقت ذاته يستمعون إلى مواعظ العلماء، ويطلبونها، ويبكون عند سماعها، كأنهم الزهاد الأبدال، ولقد وجدنا رسائل كثيرة من زهاد وعباد وعلماء كانت ترسل للرشيد، ويذكر بعض المؤرخين أنه كان يبكي عند سماعها، ووجدنا الرشيد في جباية الخراج والضرائب يسترشد بأبي يوسف، ويستمع إلى حكم الدين، فيكتب ذلك الإمام له الأوامر الدينية فيها بلغة تجمع بين الحقيقة والكياسة، وتجعل الحقائق الدينية الثابتة مقبولة لدى الحاكم المستبد مستساغة.

ويذهب المنصور والمهدي والرشيد إلى الحج، فيكون من عنايتهم بالعلم والعلماء، والدين وحامليه، أن يلتقوا بهم، وأن يختصوا مالكًا باللقاء وفضل التقدم والصدارة في مجالسهم.

١١٢ - وكان مالك لهـذا لا يضن بهذه النصائح، ويدلي بهـا، وقد ذكرنا بعض هذه النصائح ومواعظه لهم.

ومن أحـوال العصـر، ومن علمه بالآثار، وأخـبار الراشـدين رضي الله عنهم، استمد رأيه في الخلافة، وطاعة الحاكمين، كما سنبين ذلك في موضعه من بحثنا.

١١٣- ولننتقل بعد ذلك إلى الحال الاجتماعية في العصر الذي أظل مالكًا، وكان مالك على علم بها أو عائشا فيها.

وأظهر مظاهر هذه الحياة أن المدن الإسلامية كانت تموج بعناصر مختلفة من فرس وروم وهنود وعرب، وقد اتسـعت رقعة الدولة الإسلاميـة، فهي من الأندلس غربًا إلى الممالك التي تصاقب الصين شرقاً، وكثرت فيها الحواضر، وقد تفرق في القديم أصحاب رسول الله ﷺ في عصر عثمان وما وليه من العصور، فكان لكلٍّ تلاميذ، وآراء فقهية، وإلمام بما عليه أهل تلك المدن، ثم إن كل مدينة لها خصائصهـا الاجتماعية، والتجارية، والعلمية، وتريد أن تكون لها المكانة السامية بكثرة علمائها وفقهائها.

وقد وصف أستاذنا المرحـوم الخضري، طيب الله ثراه، أحوال تلك المدن في أول العصر العباسي فقال:

وإذا أطللت على منتـهى المملكة الإسـلامـية من جـهـة الغـرب، حيث جـزيرة الأندلس، وجـدت مدينة قـرطبة تسـتعـد إلى مـساواة بغـداد تحت نظر الأميـر الجليل عبـدالرحمن بن مـعاوية مؤسس الدولة الأمـوية في الأندلس، ونجد في أفـريقيـا مدينة القيروان التي ورثت أنظـمة المدن الأفريقية الرومـانية، وانتهى جمالهـا، ونجد بعد ذلك مدينة الفسطاط حاضـرة مصر، وقد جمع مسجدها الأعـظم حلقات العلماء الذين أبقوا لهم أكبر الآثار في الاجـتهاد والاستنبـاط، وهـم الذين أظهروا للنـاس كافة فـقه الأئمة المجتهدين على اختلاف مذاهبـهم. . والمطلع على ما كتبه مؤرخو هذا البلد يرى له من الحضارة في العلم والتجارة والصناعة ما لا يقل عن مدينة بغداد، ثم مدينة دمشق، فهي وإن زايلتها أبهة الخلافة لم تزل حافظة لتلك العظمة التي ورثها إياها بنو أمية، ولا تزال الكوفة والبصرة آهلتين بالعلماء والحكماء، ومع قرب بغداد منهما لم تستطع بعظمتها أن تكسف شمسـها؛ لأن البصرة كانت الثـغر الأعظم لتجارة الهند، والكوفة مـقر العنصر العربي، وإذا توجهت إلى الشرق رأيت مدن مـرو، ونيسابور وغيرها من المدن العظام،

وقد استلزمت الحضارة اتساع نطاق التجارة والزراعة والصناعة، وكل هذا قد بلغ أشده في هذا الدور، حتى صارت الرقعة الإسلامية تزهو بحضارتها على كل حضارة سبقتها؛ لأنها خلاصة حضارات مختلفة، ولا مراء في أن لذلك أثرا كبيرًا في الفقه، لأنه يمكّن القائم به من وضع المسائل المختلفة؛ ليستنبط الجواب عنها[1].

١١٤ - هذه حال المدائن الإسلامية بشكل عام من ناحية التجارة والصناعة وسائر نواحي الحضارة والنزوع العلمي في كل مدينة، وكانت كل مدينة تموج بأمشاج مختلفة من أجناس متباينة الأرومة، وكلٌ يحمل حضارة جنسه في أطواء نفسه، ومكان حسه، وإن المجتمع الذي يكون على هذه الشاكلة تكثر فيه الأحداث الاجتماعية، إذ تبدو فيه مظاهر مختلفة من تفاعل تلك الخصائص الجنسية، ولكل حادثة حكمها من الشرع، فإن الشريعة الإسلامية شريعة عامة تحكم بالإباحة أو المنع في كل الأحداث دقيقها وجليلها، ومن شأن دراسة هذه الأحداث أن توسع عقل الفقيه، وتفتق ذهنه إلى استخراج المسائل، وتوسع فيه ناحية التصور اللازمة لوضع ضوابط عامة لجنس الفروع المتباينة.

وإذا كانت المدن الإسلامية فيها كل هذه المظاهر، المدن الحجازية، التي كانت مزارًا لكل المسلمين، وما زالت كذلك إلى اليوم ترى فيها كل الألوان وكل الصور، وكل أشكال الحياة، فإن الناس يأتون إليها من كل فج عميق، وأفئدتهم تهوى إليها إجابة لدعوة إبراهيم عليه السلام، فالمقيم بمدن الحجاز يرى فيها كل الألوان الاجتماعية للمسلمين في الحجيج الزائرين الذين يفدون إليها، ويطّلع على أعراف الناس المختلفين بالمشاهدة والعِيان، لا بالخبر والبيان.

فالمدينة التي كانت إليها الهجرة، وبها الروضة الشريفة، والمسجد النبوي الشريف، كانت مزار المسلمين في حجيجهم، يتيمنون بالمقام فيها، واللبث بجوار رسول الله ﷺ، فلما ارتضاها مالك مقاما له، كان فيها كل أعراف الناس، وصور معاملاتهم في الجملة، ومعايشهم وأحوالهم الاجتماعية.

١١٥ - هذه إشارة موجزة أشد الإيجاز إلى النواحي الاجتماعية. أما النواحي العقلية في عصر مالك. فترجع إلى ناحيتين، إحداهما: الأفكار العقلية التي سادت

(١) راجع كتاب تاريخ التشريع تجد هذا مستوفي في باب عصر اجتهاد الأئمة أصحاب المذاهب.

ذلك العصر، وثانيتهما: الدراسات الدينية فيه. ومنزلة المدينة منها، ومكانتها من الدراسات التي تتصل بالفقه، والعلوم الدينية عامة.

أما الناحية الأولى فمن الحق علينا عند بيانها أن نشير إلى الأفكار التي كانت تبلبل عقول بعض المسلمين، وذلك أنه في العصر الأموي، والعصر العباسي الأول كانت البلاد الإسلامية عموما، والعراق خصوصًا، مسترادا لأفكار ومذاهب تدس بين المسلمين في الخفاء، لتفسد عقيدتهم، أو لتحيرهم في أمور دينهم وتلبس عليهم الواضح السائغ المستقيم بأمور يصعب على العقل ازدرادها، أو لا يعرف العقل البشري حقيقة كنهها، مثل البحث في القضاء والقدر، وإرادة الإنسان أهي حرة، فيكون التكليف معقولا، والجزاء مقبولا، أم أن الإنسان ليس له إرداة حرة، فيبحث عن حكمة التكليف، وغايته وداعيته[1].

---

(١) الكلام في مسألة القدر، وحرية الإرادة الإنسانية قديم، وظهر في العصور الإسلامية الأولى، ولكنه لم يكن قويا في عصر الراشدين ولم يكن يثير جدلا بينهم. يروي أن عمر بن الخطاب أتي بسارق فقال له: لم سرقت: فقال: قضاء الله، فأمر به فقطعت يده. وضرب أسواطا. فقيل له في ذلك. فقال: القطع للسرقة، والجلد لما كذب على الله.

ولقد زعم بعض الذين اشتركوا في قتل عثمان أنهم ما قتلوه. إنما قتله الله. وحين حصبوه قال بعضهم له: الله هو الذي يرميك. فقال عثمان رضي الله عنه: كذبتم. لو رماني الله ما أخطاني.

ولما جاء عهد على رضي الله عنه، وكثرت المناقشات حول الخلافة. ثم حول مرتكب الذنب كانت المناقشة في أمر القدر.

وجاء في شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: «قام شيخ إلى علي عليه السلام فقال: أخبرنا عن مسيرنا إلى الشام أكان بقضاء الله وقدره؟ فقال علي: والذي فلق الحبة، وبرأ النسمة، ما وطئنا موطئا، ولا هبطنا واديا إلا بقضاء الله وقدره. فقال الشيخ: فعند الله أحتسب عنائي، ما أرى لي من الأجر شيئًا. فقال: أيها الشيخ لقد عظم الله أجركم في سيركم وأنتم سائرون وفي منصرفكم وأنتم منصرفون. ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا مضطرين. فقال الشيخ: كيف والقضاء والقدر ساقانا؟!. فقال: ويحك لعلك ظننت قضاء لازمًا، وقدرًا حتمًا.. لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والأمر والنهي ولم تأت لائمة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن. ولم يكن المحسن أولى بالمدح من المسيء، ولا المسيء أولى بالذم من المحسن. تلك مقالة عباد الأوثان وجنود الشيطان وشهود الزور أهل العمى عن الصواب. وهم قدرية هذه الأمة ومجوسها. إن الله أمر تخييرًا. ونهى تحذيرًا وكلف تيسيرًا. ولم يعص مغلوبًا، ولم يطع كارهًا، ولم يرسل الرسل إلى خلقه عبثًا. ولم يخلق السموات والأرض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا، فويل للذين كفروا من النار. فقال الشيخ: فما القضاء والقدر اللذان ما سرنا إلا بهما، فقال: هو الأمر من الله والحكم، ثم تلا قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ... ﴿٢٣﴾﴾ [الإسراء]. فنهض الشيخ مسرورا. وهو يقول:

أنت الإمام الذي نرجو بطاعته ... يوم النشور من الرحمن رضوانا

أوضحت من ديننا ما كان ملتبسا ... جزاك ربك عنا فيه إحسانا

وكانت هذه المجادلات تثار بين المسلمين بتدبير خفي، ليضطربوا في فهم دينهم. وليجد خصوم الإسلام منفذًا ينالونه منه، وليستطيع هؤلاء المدبرون لتلك المجادلات أن يقيموا المحاجزات حتى يمنعوا المعتنقين لدينهم أن ينصتوا أو يتحولوا إلى دين هؤلاء المتجادلين.

ولقد كان ذلك الدس الخفي لتشكيك المسلمين، وتفريق آرائهم، وإثارة المنازعات الفكرية بينهم له مظاهره الواقعة التي لا يشك في دلالتها، على أن أفكارا غريبة عن الإسلام والمسلمين تذاع بينهم لتثير جدلهم، ووجدنا في كتاب العصر العباسي من يشير إلى تلك الأيدي الخفية، فوجدنا الجاحظ في بعض رسائله يحصي بعض ما يذكره النصارى فيما بينهم، ليثيروا بين المسلمين أفكارا يجدون فيها حماية للمسيحية.

ولقد وجدنا في تاريخ بعض المسيحيين، وهو يوحنا الدمشقي الذي كان في خدمة الأمويين إلى عهد هشام بن عبد الملك، ما يدل على أنه كان يعلم المسيحيين ما يجادلون به المسلمين في شأن دينهم، وقد جاء في كتاب تراث الإسلام أنه كان يقول: إذا سألك العربي. ما تقول في المسيح، فقل: إنه كلمة الله. ثم ليسأل النصراني المسلم: بم سمي المسيح في القرآن، وليرفض أن يتكلم بشيء، حتى يجيبه المسلم، فإنه سيضطر إلى أن يقول: «إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله، وكلمته ألقاها إلى مريم، وروح منه»، فإذا أجاب بذلك فاسأله عن كلمة الله وروحه، مخلوقة أو غير مخلوقة، فإن قال مخلوقة، فليرد عليه بأن الله كان، ولم تكن له كلمة ولا روح، فإن قلت ذلك، فسيفحم العربي؛ لأن من يرى هذا الرأي زنديق في نظر المسلمين.

ونرى من هذا أنه يبين مواضع الحجة في نظره، وكيف يفحم العربي، ثم يجرهم إلى مسألة قدم كلام الله تعالى، ليدرِّئ بها في دعواه، وإن كانت لا تغني في الحق فتيلا، لأن إضافة الكلمة إلى الله، وكون الروح من الله لا يدل على قدمها لأن الكلمة التي يخلقها الله - سبحانه وتعالى - ليست قديمة، وكذلك الروح الذي يخلقه، وسمي عيسى بكلمة الله؛ لأنه نشأ بمجرد كلمة الله: «كن» فكان من غير توسيط أب، وكذلك روحا؛ لأن المادة الأولى للحي بمقتضى السنة العامة التي سنها الله في البشر لم تكن طريقة إيجاده، والأشخاص يوصفون بأظهر أحوالهم.

ثم يلقنهم ما يعد نقدا لمبادئ الإسلام، فيتكلم في تعدد الزوجات، وفي الطلاق وفي المحلل، ثم يثير بينهم أكاذيب حول النبي ﷺ، فيخترع قصة عشق النبي ﷺ لزينب بنت جحش، وهي زوج لزيد، وهكذا، ثم يذكر أن تقديس الحجر الأسود، كتقديس الصليب.

ولا يكتفي بكل ذلك، بل يدفع بالمجادلين، ليجرُّوا المسلمين إلى الخوض في مسألة القدر، وإرادة الإنسان، وحرية هذه الإرادة وجبرها(١). ويقذف بالعقل العربي في تيه من المجادلات، ويثير بينهم طائفة من المشاكل الفكرية المعقدة، تضليلاً للمسلمين، وإيقاعًا للفرقة بينهم، وإثارة للأهواء والنحل، وليتفرقوا شيعًا وأحزابًا فكرية، وكل ذلك من رجل قد احتضنه البيت الأموي، ورباه، ورعي أباه من قبل.

١١٦ - ولقد كان بجوار ذلك الاحتكاك الفكري حركة فكرية أخرى، ابتدأت في العصر الأموي. ونمت وآتت أكلها في العصر العباسي، تلك هي حركة الاتصال بالفلسفة اليونانية، فقد ابتدأت في عهد الأمويين، وقال ابن خلكان في ذلك: إن خالد بن معاوية كان من أعلم قريش بفنون العلم، وله كلام في صنعة الكيمياء والطب، وكان بصيرًا بهذين العلمين متقنًا لهما، وله رسائل دالة على معرفته وبراعته، وأخذ الصناعة عن رجل من الرهبان يقال له مريناس الراهب الرومي، وله فيها ثلاث رسائل، تضمنت إحداهن ما جرى له مع مريناس الراهب المذكور، وصورة تعلُّمه منه، والرموز التي أشار إليها.

ولقد نمَّى ذلك الاتصال الفكري بهذه الفلسفة حركة الترجمة التي نقلت أرسال الفكر اليوناني، والفارسي والهندي، في العصر العباسي، وكان لذلك أثره في الفكر الإسلامي، وكان تأثيره مختلف الأنواع على حساب قوة العقل والدين عند من نال من هذه الفلسفة، فمن الناس من كانت له عقول مستقيمة، وإيمان صادق، فكانوا بقوة عقولهم، وقوة إيمانهم يسيطرون على ما يرد إليهم من أفكار، فتهضمها نفوسهم، ويستفيدون منها نماء في تفكيرهم ومداركهم، ورياضة لعقولهم، ومنهم من لا تقوى نفوسهم على احتمالها، فتضطرب عقولهم عند ورودها بين قديمها وجديدها، فتكون في فوضى فكرية لا استقرار فيها، ولذلك رأينا قوما بعضهم شعراء، وبعضهم كتاب،

---

(١) جاء كل ما تقدم في رسائل الجاحظ التي طبعها فنكل، وفي كتاب تراث الإسلام وكتاب المخطوطات العربية للأب لويس شيخو.

وبعضهم ينتسبون للعلم قد غزتهم تلك الأفكار، فلم تقو على هضمها عقولهم، فاضطربوا وصاروا حائرين.

وقد وجد بجوار هؤلاء زنادقة كما بينا كانوا يعلنون آراء مفسدة للجماعة الإسلامية، ويتناجون بأمور هادمة للإسلام، ويدبرون الأمر كيدا لأهله، وتهوينا لشأنه، ومنهم من كانوا يريدون نقض الحكم الإسلامي، وإحياء الحكم الفارسي القديم، كما حدث من المقنَّع الخراساني الذي خرج على الدولة العباسية في عصر المهدي كما أشرنا.

١١٧ - كانت الأمور السابقة كلها سببًا في حدوث منازعات فكرية، والتحام بين آراء وعقائد متباينة مضطربة، وإذا كان مالك قد عاش في هذا العصر، فلابد أن يكون قد وصل إلى مسمعه شيء من تلك الأفكار المتضاربة، وقد أشرنا في أثناء كلامنا في حياته إلى أنه كان على علم بشئون النحل المتباينة ولكنه ما كان يخوض في شأنها، وما كان يسمح لأحد أن يجري المناقشة حولها؛ لأنه ما كان يسوغ للعالم أن يتكلم بكل ما يعلم، بل كان يطالبه بألا يتكلم إلا بما يفيد، ويطيقه السامعون، وتستسيغه نفوسهم، ويكون مريء العاقبة، ولا يكون وبيئا.

نعم إنه لم يكن على علم بها بالقدر الذي كان يعلم به أبو حنيفة الذي عاصره، لأن أبا حنيفة كان بالعراق موطن ذلك التناحر، وكان مالك بالمدينة، وهي نائية في الجزيرة العربية، ولم يكن العلم الرائج فيها من ذلك الصنف الذي كان يروج في البصرة والكوفة، إذ العلم الذي كانت تروج سوقه هو علم الكتاب والسنة والاستنباط الفقهي تحت ظلهما، وعلم مالك كان ذلك، ثم علم الملل والنحل وغيرها.

١١٨ - تلك هي المنازع الفكرية في عصر مالك، وقد كان على علم بها، وكان تأثيرها فيه سلبيا، علم الكثير منها، وتجافت عنها نفسه، كمن يعلم الشر ليجتنبه، لا كمن يعلم الخير ليتبعه.

وقد آن لنا أن نتكلم على العصر في العلوم الدينية:

لقد كان العلم في صدر الإسلام يتجه إلى التلقي بالسماع، ولم يدوَّن في الكتب، فلما اتجهت طوائف من الناس للعكوف على العلوم المختلفة يدرسونها، ويذاكرونها اتجه العلماء في آخر العصر الأموي إلى التدوين، وأخذت العلوم تتميز، وصار لكل علم علماء قد اختصوا به. يتعمقون فيه، ويضبطون قواعده؛ لذلك أخذ

الفقهاء والمحدثون في تدوين الحديث والفقه منذ العصر الأموي، فقد كان فقهاء الحجاز يجمعون فتاوى عبد الله بن عمر وعائشة وابن عباس، ومن جاء بعدهم من كبار التابعين بالمدينة، وينظرون فيها، ويستنبطون منها، ويفرعون عليها، كما كان العراقيون يجمعون فتاوى عبد الله بن مسعود، وقضايا علي وفتاويه، وقضايا شريح وغيره من قضاة الكوفة، ثم يستخرجون منها ويستنبطون، فلما جاء العصر العباسي اتسعت آفاق التدوين في الحديث، ودرسوه مرتبا ترتيبا فقهيا.

ولم يكن الأمر مقصوراً على هؤلاء، فقد كان فقهاء الشيعة يدونون آراءهم، وقد كشفت بعض الآثار في ميلانو، ووجد من بينها مخطوط منسوب للإمام زيد الذي استشهد سنة ١٢٢هـ. وهو في الفقه، وكتاب المجموع المطبوع المتداول ينسب إلى ذلك الإمام. وسواء أصحت النسبة أم لم تصح، فمن المؤكد أن الشيعة الزيدية في عصر مالك كانت لهم آراء فقهية معروفة، وكان مالك متصلا بجعفر الصادق[1] وروي عنه رضي الله عنهما.

١١٩ - هذا، ولا ننسى أن العصر كان عصر مناظرات، فمناظرات شديدة اللجب قوية بين الفرق المختلفة، بين الشيعة والجماعة، وبين الخوارج وغيرهم، وبين أهل الأهواء جملة وغيرهم، يرحل العلماء لأجل هذه المناظرات، فبعض علماء البصرة يرحلون إلى الكوفة ليناظروا علماءها، وكذلك علماء البصرة.

وكانت المناظرات الفقهية في موسم الحج، فترى أبا حنيفة يتذاكر في المسائل الفقهية مع مالك، ويتناظر مع الأوزاعي، وكانت تلك المناظرات الفقهية أخصب، وأكثر إنتاجا من غيرها، وإن مالكًا رضي الله عنه كان ينفر من الجدل العلمي الذي يكون الغرض منه السبق، والفوز، ولذلك جبه الرشيد بقوله: ليس العلم كالتحريش بين البهائم والديكة. لما طلب منه مناظرة أبي يوسف، وكان يعد الجدل في الدين لا ينتج شيئًا، وأنه يفسد، ولكنه قد أثر عنه أنه كان يناظر العلماء المخلصين في كثير من الأحيان، فهو يناظر أبا حنيفة حتى يعرق من المناظرة معه. ويقول لليث: إنه لفقيه يا مصري، ويناظر أبا جعفر المنصور، ويرسل الرسائل لمن يخالفونه يدعوهم إلى رأيه، ولعله ما كان يعتبر تلك المناظرات التي يقصد بها إلى طلب الحق المجرد من قبيل الجدل الذي نهى عنه؛ لأن

(١) إن الدارس لفقه الشيعة الإمامية يرى تقاربًا شديدًا بين آرائهم في العقود وآراء المالكية.

الأولى لا يقصد منها الغلب واجتياز المجالس، بل يقصد بها طلب الحق، وهي خالية من المراء وتحري الغلط، بل تحري الحق، والإخلاص يسودها.

١٢٠ - ولقد ظهرت في عصر مالك ظاهرة بينة، واضحة الأثر في تميز الآراء، وهي تميز كل مدينة من المدائن المشهورة بالعلم بناحية من نواحي الفكر، فالبصرة مثلا كانت تتميز في علومها الدينية بالمسائل التي تتصل بالعقيدة، فكانت بها الفرق المختلفة التي تتكلم في فلسفة العقائد، وكان بها علماء في الوعظ والقصص كالحسن البصري، وكان بها فقه قليل. والكوفة كان بها الفقه العراقي الذي يقوم على آثار ابن مسعود، وآراء إبراهيم النخعي ومدرسته التي كان يمثلها درس حماد بن أبي سليمان، ثم درس أبي حنيفة من بعده، وقد كان فيها الفقه التقديرى، وفقه القياس والاستحسان بشكل بين واضح. ودمشق كان الفقه بها يقوم على تعرف آثار الصحابة والتابعين، وقليل من الآراء، ويمثل هذا الفقه الأوزاعي ومدرسته، وقد كان الأوزاعي على علم بالسنة، ولم يكن محدثًا كمالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

أما المدينة، فقد كان بها الحديث، وكانت بها آثار السلف الصالح، وكانت بها آراء الصحابة الذين امتازوا بالرأي كعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وزيد بن ثابت، ومن تلقى عليهم من بعدهم، ففيها كان الحديث، والسنة، والرأي، ولنخصها بكلمة.

المدينة:

١٢١ - كانت المدينة مهاجَر رسول الله ﷺ، وفيها نزل الشرع الإسلامي وأنشئت المدينة الفاضلة التي كان أساس الحكم فيها حكم الله تعالى، فالشرائع الدينية ما عدا العقيدة والصلوات، كلها نزلت بالمدينة، وبها سنة رسول الله ﷺ في القضاء بحكم القرآن، وبيانه، وتفسيره، وإعلان أحكامه للناس، فلما انتقل النبي ﷺ إلى الرفيق الأعلى كانت المدينة قصبة الدولة الإسلامية، وموطن الخلافة، وفيها تفتق عقل الصحابة في استخراج أحكام إسلامية تصلح لما جد من شئون في المجتمعات الإسلامية، بعد الفتوح التي كثرت، واتسعت بها رقعة الإسلام؛ لذلك - ولأسباب أخرى تتصل بحسن السياسة، وتدبير الأمر على أكمل وجه - أبقى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب أكثر الفقهاء من الصحابة بجواره يستشيرهم ويستفتيهم، وكوَّن منهم مجلس شوراه، ولما قتل الفاروق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وآلت الخلافة إلى عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، سمح للصحابة الذين احتجزهم عمر

أن يخرجوا إلى الأقطار المفتوحة، فكانوا نوراً وعرفانًا بها، وكذلك كان الأمر في عهد علي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، وهو نفسه خرج من المدينة إلى الكوفة، وكان ملازموه الأصل العلمي لمدرسة الكوفة، بما تلقوه عليه من فتاوى وأقضية، وما رووه عنه من أحاديث نبوية[1].

فلما جاء الحكم الأموي أرَز من بقي من الصحابة، هم وتابعوهم إلى المدينة ليبتعدوا عن ذوي السلطان، ولكيلا يكون في وجودهم على القرب منهم ما يدل على رضاهم بكل ما يأتون وما يفعلون، ولم يبق حول معاوية إلا الذين شايعوه كعمرو بن العاص، ومن لف لفه، وسلك مثل ما سلك.

ثم لما جاءت خلافة يزيد، ثم حكم آل مروان، واشتدت الفتن وكثر الخروج كان العلماء من التابعين يجدون الأمن والهدوء في جوار الحرم النبوي، حيث آثار الرسول وصحبه الأكرمين قائمة، وعكفوا على الدراسات الدينية، وبيان أمور الدين للناس، فيما يجد من الأحداث، حتى أن عمر بن عبد العزيز لما أراد أن يفقه الناس في أمور دينهم لم يجد إلا المدينة يرجع إلى علمائها، ليجد منهم المرشدين والمفقِّهين.

١٢٢ - ولقد قال عمر بن عبد العزيز: «إنَّ للإيمَانِ فَرَائِضَ وَشَرَائِعَ وَحُدُودًا وَسُنَنًا، فَمَنْ استَكْمَلَهَا استَكْمَلَ الإيمَانَ، وَمَنْ لَمْ يَستَكْمِلْهَا لَمْ يَستَكمِلْ الإيمَانَ، فَإِنْ أَعِشْ فَسَأُبَيِّنُهَا لَكُمْ حَتَّى تَعْمَلُوا بِهَا، وَإِنْ أَمُتْ فَمَا أَنَا عَلَى صُحْبَتِكُمْ بِحَرِيصٍ»[2].

وفي سبيل ذلك التعليم اتبع ذلك الإمام العادل طريقين، كلاهما كان يستدئ بالهداية فيه من المدينة:

أولهما: أنه أمر بتفريق علماء المدينة في الأمصار ليعلموا الناس ويرشدوهم، ويبينوا لهم حدود الإسلام وشرائعه. فانتشر الفقه، وعم الإرشاد بهم[3]. ولعل هؤلاء التابعين الذين انبعثوا من المدينة هم الذين حببوا إلى المسلمين في شمال إفريقية علم المدينة، حتى أنهم لم يجدوا سوى مالك يتبعونه عندما وُجد مذهبه؛ لأنه الذي عاش

---

(١) كانت المدينة مصدر المعرفة في عصر الراشدين، حتى أن ابن عباس عندما كان بالبصرة وحث على صدقة الفطر أمر من بالبصرة من أهل المدينة أن يعلموها الناس.

(٢) سيرة عمر بن عبد العزيز ص٦٣.

(٢) تاريخ الفقه للحجوي، ص١١٠ الربع الثاني.

بالمدينة طول حياته، وتلقي علمه بها، ولم يرتو من غير مواردها، ولم يصدر في فقهه عن غير مصادرها.

ثانيهما: أنه أمر بأن تدون السنة المشهورة بالمدينة، فقد كتب إلى قاضيها أبي بكر بن حزم من قبله أن يدون ذلك، فقد جاء في الموطأ برواية محمد بن الحسن عن مالك عن يحيى بن سعيد أن عمر بن عبد العزيز كتب إلى أبي بكر محمد بن حزم: «انظُرْ مَا كَانَ مِنْ حَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَاكْتُبْهُ، فَإِنِّي خِفْتُ دُرُوسَ العِلْمِ وَذَهَابَ العُلَمَاءِ». وجاء في المدارك: «كتب عمر بن عبد العزيز إلى أبي بكر بن حزم أن يجمع له السنن ويكتب بها إليه، فتوفي عمر وقد كتب له ابن حزم كتبًا قبل أن يبعث بها إليه».

وفي الجملة كان عمر بن عبد العزيز يكتب إلى الأمصار يعلمهم السنن والفقه، ويكتب إلى أهل المدينة يسألهم عما مضى ويعملون بما عندهم[1].

١٢٣ - ولا يصح لأحد أن يقول إن الفقه والسنة كانا في المدينة وحدها من كل الوجوه، فإن أصحاب رسول الله ﷺ قد تفرقوا في الأمصار، وحيثما حلوا كانوا مصدر النور والعرفان، ولكن المدينة كانت أوفر حظا، فكان من بها من الصحابة والتابعين أكثر عددًا، فوق ما فيها من أعلام واضحة تكشف عن الشرع الإسلامي ومناهجه، وقد قال ابن القيم في بيان المفتين من الصحابة وتلاميذهم: «وَالدِّينُ وَالْفِقْهُ وَالْعِلْمُ انْتَشَرَ فِي الأُمَّةِ عَنْ أَصْحَابِ ابْنِ مَسْعُودٍ، وَأَصْحَابِ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ، وَأَصْحَابِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، وَأَصْحَابِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ؛ فَعِلْمُ النَّاسِ عَامَّتُهُ عَنْ أَصْحَابِ هَؤُلَاءِ الأَرْبَعَةِ؛ فَأَمَّا أَهْلُ الْمَدِينَةِ فَعِلْمُهُمْ عَنْ أَصْحَابِ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ وَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، وَأَمَّا أَهْلُ مَكَّةَ فَعِلْمُهُمْ عَنْ أَصْحَابِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ، وَأَمَّا أَهْلُ الْعِرَاقِ فَعِلْمُهُمْ عَنْ أَصْحَابِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ».

ونقل ابن القيم عن ابن جرير أنه قال: «وقد قيل أن ابن عمر، وجماعة ممن عاش بعده بالمدينة من أصحاب رسول الله ﷺ، إنما يفتون بمذهب زيد بن ثابت وما كانوا حفظوا عنه مما لم يكونوا حفظوا فيه عن رسول الله ﷺ قولاً»[2].

---

(١) المدارك، ص٣٢.

(٢) إعلام الموقعين، ص١٦، ١٧ ج١.

وليس القصر الذي ذكره حقيقيا، فإن من أصحاب رسول الله ﷺ غير هؤلاء كثيرين، فعمر رضي الله عنه كان من أعلم أصحاب رسول الله ﷺ إن لم يكن أعلمهم، ولقد كان الشعبي رضي الله عنه يقول: مَنْ سَرَّهُ أَنْ يَأْخُذَ بِالْوَثِيقَةِ مِنَ الْقَضَاءِ، فَلْيَأْخُذْ بِقَضَاءِ عُمَرَ، وقال مجاهد: إِذَا اخْتَلَفَ النَّاسُ فِي شَيْءٍ، فَانْظُرُوا مَا صَنَعَ عُمَرُ فَخُذُوا بِهِ، وقال ابن المسيب: مَا أَعْلَمُ أَحَدًا مِنَ النَّاسِ، كَانَ أَعْلَمَ بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مِنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ.

ولعليٍّ فتاوى وأقضية، ولعثمان بن عفان فتاوى وأقضية، ولعائشة رضي الله عنها فتاوى، وكانت مقدمة في العلم، وقد أخذ عنها القاسم ابن أخيها محمد بن أبي بكر، وعروة بن الزبير ابن أختها أسماء.

وفي الحق أن أصحاب أولئك الأربعة السابق ذكرهم رووا فقه هؤلاء الأربعة، ورووا معه فقه كثير من الصحابة -رضي الله عنهم-، فعبد الله بن عمر كان يروي فقه أبيه، وأصحاب ابن مسعود رووا مع آرائه فقه على بن أبي طالب بالكوفة، وفي الحق أن ابن مسعود وابن عمر وزيد بن ثابت كانوا جميعًا ينزعون عن قوس عمر، وكانوا يشاركونه كثيرًا في آرائه وأقضيته.

١٢٤ - وإذا كان عمر رضي الله عنه قد صدر عن رأيه أو وافقه في رأيه أكثر الصحابة الذين كانوا في عصره والذين كان يخصهم بشوراه كعلى وزيد وابن مسعود وابن عباس، وغيرهم من عِلية أصحاب رسول الله ﷺ، فمن يروي فقه عمر يروي معه فقد هؤلاء، وقد كان رواة فقه عمر، ابنه، وزيد بالمدينة وغيرهما.

رووا ذلك الفقه وخرَّجوا عليه، وتابعوه في مناهجه، وقد ذكر العلماء فقهاء سبعة، وقرروا أنهم هم التابعون الذين اشتهر ذكرهم، وحملوا علم زيد، وعمر وابن عمر، وعائشة، وهم سعيد بن المسيب، وعروة بن الزبير، والقاسم بن محمد، وخارجة ابن زيد، وأبو بكر بن عبيد بن عبد الرحمن بن حارث بن هشام، وسليمان بن يسار، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود، وقد نظمهم القائل فقال:

إِذَا قِيلَ مَنْ فِي الْعِلْمِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ ... رِوَايَتُهُمْ لَيْسَتْ عَنْ الْعِلْمِ خَارِجَهْ
فَقُلْ هُمْ عُبَيْدُ اللَّهِ عُرْوَةُ قَاسِمٌ ... سَعِيدٌ أَبُو بَكْرٍ سُلَيْمَانُ خَارِجَهْ[1]

(١) إعلام الموقعين، ج١، ص١٨.

ولقد نقلنا عن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه يعد في الفقهاء السبعة سالمًا وأبا سلمة، ولا يعد أبا بكر بن حارث بن هشام، ولا عبيد الله بن عتبة بن مسعود[1]. وبعضهم لا يعد سليمان بن يسار.

والحق أن كون الذين نقلوا فقه الصحابة سبعة من التابعين بالحصر لا يمكن أن يكون صحيحًا من كل الوجوه، فالناقلون كثيرون، والممتازون منهم أكثر من سبعة، وكان كلٌّ يختار سبعة يراهم أكثر تأثيرًا من غيرهم في نظره، وقد اتفق على عدد منهم، مثل سعيد بن المسيب وعروة، والقاسم.

وقد تلقي فقه السبعة ابن شهاب، ونافع مولى ابن عمر[2]، وأبو الزناد عبد الله ابن ذكوان، وربيعة الرأي، ويحيى بن سعيد، وقد ذكرنا نبذا صغيرة عن هؤلاء الأربعة في شيوخ مالك.

ويحق علينا أن نذكر بيانا عن الفقهاء السبعة بكلمة موجزة، ما دام العلم المدني مدينًا لهم، وما دام مالك قد ذكرهم على أنهم الفقهاء وحملة العلم وغيرهم لهم تبع، فقد حق علينا ذكرهم.

١٢٥- وأولهم من حيث المنزلة والمكانة في العلم سعيد بن المسيب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وقد كان قرشيًا مخزوميًا، ولذلك أبرز علم العرب في وقت كان العلم فيه للموالي، فقد جاء في إعلام الموقعين: «لما مات العبادلة عبد الله بن عباس، وعبد الله ابن الزبير، وعبد الله عمرو بن العاص، وعبد الله بن عمر صار الفقه في جميع البلدان إلى الموالي، فكان فقيه مكة عطاء بن أبي رباح، وفقيه اليمن طاووس، وفقيه أهل اليمامة يحيى بن كثير، وفقيه أهل الكوفة إبراهيم، وفقيه أهل البصرة الحسن، وفقيه أهل الشام مكحول، وفقيه أهل خراسان عطاء الخراساني، إلا المدينة، فإن الله خصها بقرشي، فكان فقيه أهل المدينة سعيد بن المسيب غير مدافع»[3].

وقد ولد في خلافة عمر بن الخطاب، ومات سنة ٩٤هـ، وقد حضر بذلك عصر عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وعلي - كرم الله وجهه -، ومعاوية، ويزيد، ومروان بن الحكم وعبد

---

(١) راجع نبذة رقم ٨٦.

(٢) لا يعد مالك نافعًا من طبقة ابن شهاب، بل يذكره مع السبعة، لأنه من كبار التابعين.

(٣) إعلام الموقعين، ص١٨، ج١.

الملك ابنه، ويظهر أنه لم يكن من الموالين لبني أمية، وإن كان قد عكف على الدرس لا يثير فتنة، ولا يحرك أحدا، وقد كان يأخذ على معاوية أنه ألحق زيادا به، وخالف بذلك حديث النبي ﷺ: «الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ، وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ» ولقد اشتهر عنه أنه كان يستنكر أفعال الأمويين مع عدم التحريض عليهم، حتى لقد حسب بعض الناس أنه امتنع عن الحج لأنه نذر أن يدعو عليهم في الكعبة فقيل له في ذلك: «يزعم قومك إنما يمنعك من الحج أنك جعلت لله عليك إذا رأيت الكعبة أن تدعو الله على بني مروان، فقال: ما فعلت ذلك، وما أصلى لله عز وجل صلاة إلا دعوت الله عليهم».

ولقد انصرف إلى الفقه انصرافًا تامًا، ولم يعن إلا به، فلم يعن بتفسير القرآن، كما عني عكرمة مولى ابن عباس وتلميذه، وناقل فقهه وتفسيره، وقد جاء في تفسير الطبري: «عَنْ يَزِيدُ بْنُ أَبِي يَزِيدَ، قَالَ: كُنَّا نَسْأَلُ سَعِيدَ بْنَ الْمُسَيِّب عَن الْحَلال وَالْحَرَام، وكَانَ أَعْلَمَ النَّاسِ فَإِذَا سَأَلْنَاهُ عَنْ تَفْسِيرِ آيَة مِنْ الْقُرآن سكَتَ كَأَنْ لَمْ يَسْمَعْ. وَعَنْ عَمْرِو بْنِ مُرَّةَ، قَالَ: سَأَلَ رَجُلٌ سَعيدَ بْنَ الْمُسَيَّبِ عَنْ آيَة مِنَ «الْقُرآن»، فَقَالَ: لا تَسْأَلْنِي عَنْ «الْقُرْآنِ»، وَسَلْ مَنْ يَزْعُمُ أَنَّهُ لاَ يَخْفَى عَلَيْه مِنْهُ شَيْءٌ - يَعْنِي عِكْرِمَةَ»[1].

وقد التقى بطائفة كبيرة من الصحابة، وأخذ عنهم، وتلقى عليهم، وأخص ما كان يطلبه قضايا رسول الله ﷺ، وقضايا أبي بكر، وعمر، وعثمان، وأخذ أشطر علمه عن زيد بن ثابت، وجل روايته عن أبي هريرة صهره، إذ كان سعيد زوج ابنته، وتلقى فقه عمر عن أصحابه، حتى عد راوية فقه عمر، وقد قال فيه ابن القيم: «رَاوِيَة عُمَرَ وَحَامِلِ علمه، قَالَ جَعْفَرُ بْنُ رَبِيعَةَ: قُلْت لعِرَاك بْنِ مَالك: مَنْ أَفْقَهُ أَهْلِ الْمَدِينَةِ؟ قَالَ: أَمَّا أَفْقَهُهُمْ فقهًا وَأَعْلَمُهُمْ بِقَضَايَا رَسُول اللَّه ﷺ وَقَضَايَا أَبِي بَكْر، وَقَضَايَا عُمَرَ، وَقَضَايَا عُثْمَانَ، وَأَعْلَمُهُمْ بِمَا مَضَى عَلَيْه النَّاسُ فَسَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّب؛ وَأَمَّا أَغْزَرُهُمْ حَدِيثًا فَعُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ، وَلاَ تَشَاءُ أَنْ تَفْجُرَ مِنْ عُبَيْد اللَّه (يعني عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود) بَحْرًا إلاَّ فَجَّرْتَهُ. قَالَ عِرَاكٌ: وَأَفْقَهُهُمْ عِنْدِي ابْنُ شِهَاب؛ لأَنَّهُ جَمَعَ عِلْمَهُمْ إِلَى عِلْمه. وَقَالَ الزُّهْرِيُّ: كُنْت أَطْلُبُ الْعِلْمَ مِنْ ثَلاثَة: سَعِيد بْنِ الْمُسَيَّبِ وَكَانَ أَفْقَهَ النَّاسِ، وَعُرْوَةَ بْنُ الزُّبَيْرِ وَكَانَ بَحرًا لا تُكَدِّرُهُ الدِّلاَءُ، وَكُنْت لا تَشَاءُ أَنْ تَجِدَ عِنْدَ عُبَيْد اللَّه طَرِيقَةً مِنْ عِلْم لا تَجِدُهَا عِنْدَ غَيْرِه إلاَّ وَجَدْت»[2].

---

(١) تفسير ابن جرير ج١، والعبارة تنبئ عن أنه لم يكن بينهما مودة، وأنه لم يثق بعلمه.

(٢) إعلام الموقعين. ص١٨. ج١.

اتجه سعيد إلى الفقه بكليتـه، فكانت عنايته في الحديث بمعرفة أقضية النبي ﷺ، وعنايته من الآثار بأقضـية الخلفاء، وإذا كانت له هذه العناية بأقضيـة الخلفاء وفتاويهم، فلابد أن يبـرز في روايته علم فقيـه الصحابة عـمر بن الخطاب؛ لأن عصره هو العـصر الإسلامي الأول للفقـه والقضاء والإفتاء، لاتساع رقعـة الدولة، وحدوث الحوادث التي اقتضت ذلك الفقه وهذه الأقضية وتلك الفتاوى.

وإذا كان ابن المسيب يقتفي آثار عمر في القضاء والفقه، فلابد أنه كان للرأي قيمة كبيرة عنده؛ لأن رأي عمر رضي الله عنه فيما لا نص عليـه من كتاب الله أو سنة الرسول ﷺ كان كثيـرًا، فلابد أن ابن المسيب كان يجتـهد فيما يعرض عليـه من أسئلة في وقائع لم يجد فيها نصا من كتاب أو سنة، أو قـضاء صحابيٍ أو فتواه، وأن يفتى برأيه، حيث لا خروج عن الجادة. ولا ضلال. ولذلك أثر عنه رضي الله عنه أنه كان يفتي حيث يتـهيب غيره الفتيا.

ولقد جاء في إعلام الموقعين: «وَكَانَ سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ أَيْضًا، وَاسِعَ الْفُتْيَا، وَكَانُوا يُسَمُّونَهُ كَمَـا ذَكَرَ ابْنُ وَهْبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سُلَيْمَـانَ الْمُرَادِيِّ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ قَالَ: كُنْت أَرَى الرَّجُلَ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ وَإِنَّهُ لَيَدْخُلُ يَسْأَلُ عَنْ الشَّيْءِ فَـيَدْفَعُهُ النَّاسُ عَنْ مَجْلِسٍ إلَى مَجْلِسٍ حَـتَّى يُدْفَعَ إلَى مَجْلِسِ سَعِيـدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ كَرَاهِيَةً لِلْفُـتْيَا، قَالَ: وَكَـانُوا يَدْعُونَهُ سَعِيدَ بْنَ الْمُسَيَّبِ الْجَرِيءَ».

وإذا كان كذلك فإمام فقهاء المدينة في عصر التابعين، لم يكن يمتنع عن الرأي إن وجدت الحـاجة إلـيه، وكـان رأيه قائمـا على أساس مـحكم الدعائم من فـقه الـقرآن والحديث، وأقضية النبي والخلفاء الراشدين، هذه حقيقة نسجلها، ولنا إليها حاجة.

١٢٦ - **وثاني الفقهاء السبعة الذين كونوا الفقه المدني في عصر التابعين هو عروة ابن الزبير بن العوام**، وهو شقيق عبد الله بـن الزبير، وابن أخـت أم المـؤمنين عائشة -رضي الله عنها-، وقد ولد في خلافة عثمان بن عفان، وتوفي سنة ٩٤هـ، فهو أدرك الفتن التي وقعت عـقب مقتل عثمـان، إلى أن استقر الأمر لبـني مروان، وقد نازع في آخرها أخوه عـبد الله بن الزبير عبـد الملك بن مروان المُلكَ، واشتد الأمـر بينهما، ومع ذلك لم يعرف أنه خب ووضع في الأمـر، أو استعـانه أخوه في أمره، ويظهـر أنه كان منصرفًا كل الانصراف إلى الدراسات العلمية، فدرس الفقه والحديث، وكان في الحديث

كمـا قال تلميذه ابن شـهاب بحرًا لا تكدره الدلاء، وإذا كـان ابن المسيب أفقـه التابعين بالمدينة، فقد كان عـروة أغزرهم حديثًا، وقد تلقى فقه الديـن عن طائفة من الصحابة، وأخصــهم أم المؤمنين عائشة رضي اللـه عنها، وقد كـانت مقدَّمة فـي العلم والفرائض والأحكام، وقد أخذ عـنها القاسم بن محمـد بن أبي بكر ابن أخيها، وعـروة بن الزبير ابن أختها السيدة أسماء - رضي الله عنها.

وكان عروة أعلم الناس بحـديث عائشة، حتى لقد قال: «لَقَـدْ رَأَيْتُني قَبْلَ مَوْت عَائشَـةَ بِأَرْبَعِ حِجَجٍ وَأَنَا أَقُـولُ، لَوْ مَاتَتِ اليَـوْمَ مَا نَدِمْتُ عَلَى حَدِيـثٍ عِنْدَهَا إلاَّ وَقَدْ وَعَيْتُه».

ويظهر أنه كان معنيًا بتدوين ما يتلقـاه من حديث وفقه، حتى لقد روي أنه كتب كتـبا، ولكنه تهيب أن يكون مع كتـاب الله كتاب، فـأزال هذه الكتب، ولقد روى ابنه هشام أنه كـانت له كتب فـأحرقهـا يوم الحرة، ولكنه ندم، فكان يقـول بعد ذلك: لأن تكون عندي أحب إلى من أن يكون لي مثل أهلي ومالي.

وترى من هذا أنه كان مـحدِّثا، وفقيـهًا ينحو نحـو الأثر، ولم تكن له جرأة ابن المسيب على الإفتاء.

١٢٧- **وثالث أولئك الفقهـاء السبعة أبو بكر بن عبـد الرحمن بن الحارث.** وقد مات سنة ٩٤، وكان متنسكًا عابدًا زاهدًا، حتى لقد كان يسمى راهب قريش، وقد روى عن عائشة وأم سلمة، وكان فـقيهًا محدثًا، ولم يكن جريئا في الإفـتاء، كما هو الشأن عند ابن المسيب، ولقد كان يغلب على فقهه الأثر.

١٢٨- **ورابع الفقهاء السبعة القاسم بن محمد بن أبي بكر،** ابن أخي أم المؤمنين عائشـة -رضي الله عنها-، وقد مات سنة ١٠٧هـ، تلقى الحـديث والفقه عن عـمته، وعن ابن عباس -رضي الله عنهما-، وكان محدثا، ناقدا للحديث في متنه يعرضه على كتاب الله والمشهور من السنة، وكـان فقيهًا، فاجتمع له الفقه والحـديث، ولقد قال فيه تلميـذه المشهور أبو الزناد عبـد الله بن ذكوان: ما رأيت فـقيهًا أعلم من القـاسم، وما رأيت أحدا أعلـم بالسنة منه، ويظهر أنه مع تدينه كـانت فيـه همة وكيـاسة، واعـتزام للأمور، ولذلك روى مـالك أن عمـر بن عبد العـزيز قال: لو كـان لي من الأمر شيء لاستخلفت أعيمش بني تيم، يعني القاسم بن محمد.

١٢٩ - **وخامس هؤلاء الفقهاء عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود**، وقد روى عن ابن عباس وعائشة، وأبي هريرة، وكان أستاذًا لعمر بن عبد العزيز وأثر في عقله ونفسه تأثيرًا كبيرًا، وكان مع علمه بالفقه والحديث وحسن سمته، يقرض الشعر، وقد مات سنة ٩٨هـ، وقيل سنة ٩٩هـ، وقيل قبل ذلك سنة ٩٤هـ.

١٣٠ - **وسادسهم سليمان بن يسار**، وكان مولى للسيدة ميمونة بنت الحارث زوج النبي ﷺ، ويقال أنها كاتبته، ففرضت عليه مقدارًا من المال يكون حرًا إذا أداه، وقد أداه فكان حرًا، وحدث أنه استأذن على السيدة عائشة، قال: فعرفت صوتي، فقالت: أسليمان؟ قلت: سليمان. قالت: أديت ما قاضيت عليه، أو قاطعت عليه؟ قلت: بلى، لم يبق إلا يسير. قالت: ادخل، أنت مملوك ما بقى عليك شيء. وقد روى عن زيد بن ثابت وعبد الله بن عمر، وأبي هريرة، وأمهات المؤمنين ميمونة، وعائشة وأم سلمة، وكان منه فهم دقيق، نمّى علمه وفقهه بدراسة شئون الناس، وتعرف أحوالهم، فقد كان مشرفًا على سوق المدينة، عندما كان عمر بن عبد العزيز واليًا عليها، وقد توفي سنة ١٠٠هـ.

١٣١ - **وسابع هؤلاء الفقهاء خارجة بن زيد بن ثابت** المتوفي سنة ١٠٠م وكان فقيه رأي، كأبيه زيد، ورث علمه، فغلب عليه ما اشتهر به أبوه، وهو الرأي والعلم بالفرائض، ولذلك كان خارجة قليل الحديث، كثير الإفتاء بالرأي، وكان على علم بالفرائض، يقسم للناس مواريثهم على كتاب الله تعالى، قال مصعب بن عبد الله: «وكان طلحة بن عبد الله وخارجة بن زيد بن بن ثابت، في زمانهما يستفتيان، وينتهي الناس إلى قولهما، ويقسمان المواريث بين أهلها، من الدور والنخل والأموال، ويكتبان الوثائق للناس».

وكان مع علمه وفقهه، وفتياه، واتصاله بالناس في أول أمره، من عبّاد المدينة، وقد دفعته العبادة في آخر أمره إلى العزلة والانفراد، ولذلك لم ينشر من فقهه وعلمه شيء كثير.

١٣٢- هؤلاء هم الفقهاء السبعة، كانوا هم ومن في طبقتهم، وفي مثل درجتهم العلمية، وتأثر فقه الصحابة والنبي الكريم - المدرسة التي كونت الفقه المدني، وجعلت له كيانًا متميزًا، أساسه الإفتاء بما أفتى به السابقون من أصحاب رسول الله ﷺ، والسير

على منهاجـه، والمشاكلة بين أحكام الوقائع التي لم يجدوا فـيها فتوى للـسابقين، فهم يجتهدون بآرائهم أحيانًا، أو في كثير من الأحـيان، ولكن في الدائرة التي سار فيها فقه الصحابة، ولا يفرعون المسائل تفريع أهل العراق.

فالأمر الجـدير بالملاحظة والالتفات، أن هؤلاء الفقـهاء لم يكونوا أثريين من كل الوجوه، بل كانوا أثريين وفقهـاء يدرسون فقه السلف، ويخرجون عليه فيفـتون فيما لم يجدوا فيه أثرا للنبي الكريم، ولا لصحبه بما ينقدح في عـقولهم تخريجًا على ما اشتهر من قضاء النبي ﷺ، ومن أولئك من غلب عليه علم الحديث، وقل عنده الفقه والإفتاء كعروة بن الزبير، وأكثرهم كان يغلب عليه الإفتاء والفقه.

وإن هذا يجعلنا نعتـقد أن فقه الرأي كانت له مكانة عندهم، وإن كـان للأثر فيه دخل كبير، والفرق بين رأيهم ورأي أهل العراق أن أهل العراق كانوا يفتون فيما يقع من المسائل، وما لا يقع يقع بفروض يفرضونهـا، وأن رأيهم لم يتقيد بالتخريج على المأثور من أقضية الصحـابة، أما المدنيون فما كانوا يفتون إلا فيـما يقع من الأمور، وفقه الرأي عندهم يخرج على المأثور من فتاوى الصحابة، وأقضية النبي ﷺ.

ولقد تلقى فقه هؤلاء ابن شهاب، وربيعة وسائر طبقتهما، وتلقى مالك على هذه الطبقة الأخيرة. ويلاحظ أن شيوخه كـان فيهم من يغلب عليه الفقه والرأي، وفيهم من يغلب عليه الحـديث. فابن شهاب يغلب على فـقهه الحديث، وربيعـة الرأي ويحيى بن سعيد يغلب عليهما الرأي دون الحديث.

وليس بغريب إذن إذا وجدنا أن للرأي مكانا كبيرًا في فقه مالك رضي الله عنه.

الرأي والحديث:

١٣٣- يقول الشهـرستاني في الملل والنحل: «إن الحوادث والوقـائع في العبادات والتصـرفات، مما لا يقبل الحـصر والعدد، ونعلم قطعـا أنه لم يرد في كل حادثة نص، ولا يتصـور ذلك أيضا، والنصوص إذا كـانت متناهية، والوقائـع غير متناهيـة، وما لا يتناهى لا يضبطه مـا يتناهى - علم قطعا أن الاجتهـاد والقياس واجب الاعتـبار، حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد».

ومن أجل ذلك كـان الصحـابة بعد وفـاة النبي ﷺ أمام حـوادث لا تتناهى ولا تحصر، وبـين أيديهم كتاب الله تعالى، والمعـروف من سنن رسول الله ﷺ وأقضـيته،

فلجـأوا إلى الكتاب يعـرضون عليه مـا جد من حـوادث، فإن وجـدوا حكمًا صـريحًا حكموا به، وإن لم يجـدوا في الكتاب الحكم واضحا اتجهـوا إلى المأثور عن رسول الله ﷺ، واستشاروا ذاكـرات أصحابه، ليعلنوا حكم النبي ﷺ في أمثـال قضاياهم، فإن لم يكن بينهم من يحـفظ حديثًـا اجتهـدوا آراءهم. ومثلهم في ذلك مـثل القاضي المقـيد بنصوص، إذا لم يجد من النصوص ما يحكم به في قضية بين يديه طبق ما يكون شبيها به، أو مـا يراه عدلاً وإنصـافًا، وإن بعـدت المشابهـة، هكذا كانوا يسـيرون، يـأخذون بالرأي، إن لم يسعفهم نص الكتاب، أو السنة.

ولقد جاء في كتاب عمر إلى أبي مـوسى الأشعري في القضاء: «الفهم، الفهم، فيما تَلَجْلَجَ فـي صدرك، مما ليس في كتاب الله تعالى ولا سنة نبيـه، ثم اعرف الأمثال والأشباه، وقس الأمور بنظائرها».

١٣٤ - أخذ الصـحابة بالرأي. ولكن اختلفـوا في مقدار أخـذهم، ففريق أكـثر منه، وفريق أخذ به قليلاً، وكان يغلب عليـه التوقف إن لم يجد نصا في كتاب أو سنة متبعة، فهم جـميعًا كانوا يتفقون في الاعتمـاد على الكتاب والسنة المعروفة إن وجدت، فإن لم يجدوا سنة مـعروفة عندهم اتجه المشـهورون من فقهائهـم إلى الرأي، ولقد كان بعضهم يتشكك في حفظه لحديث رسـول الله ﷺ، فيؤثر ألا يحدث خشية أن يقع في الكذب على رسول الله ﷺ.

يروي أن عمران بن حصين كـان يقول: والله إن كنت لأرى أنه لو شئت لحدثت عن رسول الله ﷺ، يومـين متتـابعين، ولكن أبطأني عن ذلك أن رجالاً من أصـحاب رسول الله ﷺ سمعوا كما سمعت، وشهدوا كما شهدت، ويتحدثون أحاديث، ما هي كما يقولون، وأخاف أن يشبَّه لي، كما شبِّه لهم.

وقال أبو عمر الشيباني: كنت أجلس إلى ابن مسعود حولا، لا يقول قال رسول الله ﷺ، فإذا قال: قـال رسول الله ﷺ استقلته رعـدة، وقال: هكذا، أو نحو ذا، أو قريب من ذا.

وكان عـبـد الله بن مسـعود هذا يؤثر الفتـوى برأيه، ويتحـمل تبعتـه، وإن كان خطأ، عن أن يقع في الكذب على رسول اللـه ﷺ، ولقد قال بعد أن أفتى فـي مسألة برأيه: أقول هذا برأيي، فإن كان صوابًا فـمن الله، وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان،

ولقد كان يطير فرحًا إذا وافق رأيه حديثًا نقله بعض الصحابة، كما هو المشهور في مسألة المفوضة التي قضى لها بمهر مثلها، فشهد بعض الصحابة بأن رسول الله ﷺ قد قضى بمثل ما قضى به.

والحق أن الصحابة كانوا بين حرجين دينيين انبعثا من قوة وجدانهم الديني، **أحدهما**: أن يكثروا من التحديث عن رسول الله ﷺ، لكي يعرفوا أحكام الأحداث التي تحدث، وفي ذلك خشية الكذب عليه. جاء في كتاب حجة الله البالغة للدهلوي: بَعَثَ عُمَرُ بْنُ الخَطَّاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، رَهْطًا منَ الأنْصَار إلَى الْكُوفَة، فَبَعَثَني مَعَهُمْ... ثُمَّ قَالَ: إنَّكُمْ تَأْتُونَ الْكُوفَةَ فَتَأْتُونَ قَوْمًا لَهُمْ أَزِيزٌ بِالْقُرْآن فَيَقُولُونَ: قَدمَ أَصْحَابُ مُحَمَّد قَدمَ أَصْحَابُ مُحَمَّد فَيَأْتُونكُمْ فَيَسْأَلُونَكُمْ عَنِ الحَدِيث، فَأَقلُّوا الرِّوَايَةَ عَنْ رَسُولِ اللَّه ﷺ.

وثانيهما: أن يفتوا بآرائهم، فيما لم يشتهر فيه أثر عن النبي ﷺ، وفي ذلك تهجم على التحليل والتحريم بآرائهم، فمنهم من اختار التحديث عن رسول الله ﷺ والوقوف عن الفتيا عند عدم الأثر، ومنهم من اختار الرأي فيما لم يعرف عن الرسول ﷺ فيه سنة. ولم يتوقف، وإن علم حديثًا بعد ذلك رجع عن رأيه إلى الحديث، وقد روى ذلك عن كثير من الصحابة، منهم عمر رضي الله عنه.

وقد عرف بالرأي من الصحابة عمر بن الخطاب، وزيد بن ثابت، وعلي بن أبي طالب، وعبد الله بن مسعود، وغيرهم.

١٣٥- جاء بعد الصحابة تلاميذهم، وهم التابعون، وفي عهدهم حدث أمران خطيران لهما شأنهما في الاجتهاد الفقهي:

(**أحدهما**): أن المسلمين انقسموا إلى أحزاب وشيع، وكانت ريح الخلاف شديدة عنيفة هائجة، فكان بأسهم بينهم شديدًا، وسهل عليهم أن يترامو بألفاظ الكفر والفسوق والعصيان، وأن يتراشقوا بنبال الموت، وأن تشتجر السيوف بينهم، لقد انقسمت الأمة إلى خوارج وشيعة وأموية، ثم كان فيها الساكنون الذين رضوا ببلاء الله الذي نزل، وبعدوا عن الفتنة، فلم يخوضوا فيها، وكان الخوارج فرقا مختلفة: أزارقة، وأباضية، ونجدات، وأسماء أخرى، والشيعة كانوا نحلاً متباينة، ومنهم من شذ في آرائه، حتى خرج بها عن الإسلام، إن كان قد دخل فيه، إذ منهم من كانوا دخلاء في الإسلام، أظهروا الدخول فيه، لإفساد أهله، فلا يهمهم أن يقوم عمود الدين، إنما

يهمهم أن ينقضوا أساسه، لتستعيد ملتهم القديمة قوتها وسلطانها، أو على الأقل ليثأروا لها ممن أزالوا شوكتها، أو يعيش المسلمون في ظلام دامس، فيطفئوا نور الله.

ولقد صاحب هذا - على أنه نتيجة له - أن قلت الحريجة الدينية عند بعض الناس فكثر التحدث الكاذب عن رسول الله ﷺ، حتى لقد أفزع الأمر كبار المؤمنين، وأخذوا الأهبة للقضاء على هذه الموضوعات وكشفها، بتدوين الثابت المعروف، ففكر عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه في تدوين السنة الصحيحة، ودراستها، والسير على هديها.

(ثانيهما): أن المدينة قد ذهب سلطانها السياسي، وابتدأ ذلك بنقل علي رضي الله عنه الخلافة إلى الكوفة، ثم نقل الأمويين لها إلى دمشق، أما سلطانها العلمي، فقد كان بين القوة والضعف على حسب الأحوال، ولكنه في غالبها، كان إلى القوة والعلو، وذلك لأن العلماء في آخر عصر عثمان تفرقوا في الأقاليم، وكان لهم في كل إقليم تابعون هم المسيطرون على الجو العلمي فيه، وبذلك تفرق العلم في حواضر العالم الإسلامي، فكان في الكوفة مدرسة، وفي البصرة مثلها، وهكذا، ولكن لما اشتدت الفتن، وغلا مرجلها كان أكثر العلماء يأرزون إلى بلاد الحجاز ويتخذون من المدينة ومكة حرما آمنا، إذ الحجاز في أكثر العصر الأموي كانت الفتن فيه أقل من غيره، وحيث كان الهدوء والاطمئنان، فثمة العلم والبحث والاستقراء، ولذلك كانت المدينة في عصر التابعين، لها مقامها في العلم، وإن كان لبعض المدائن منزلة فيه، ولذلك لما جاء عصر عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه وأراد تعليم الأمة الإسلامية شئون دينها لم يتجه إلى غير المدينة يستعين بعلمائها، فأمر أبا بكر بن حزم بجمع السنن، وحسّن لعلمائها أن يتفرقوا في الأقاليم، ليكونوا مبعث العلم أينما كانوا.

١٣٦ - وقد رأينا في عصر الصحابة أنهم كانوا فريقين، كل له منهاج، ففريق كان يكثر من الرواية، ويتوقف عن الإفتاء بالرأي، وفريق كان يكثر من الرأي، ويقل من الرواية، ويقبل ما يصح من الأحاديث، ويسير على منهاجه.

وقد اتسعت الفرجة بين المهاجرين في عصر التابعين، وسار كل في مدى أوسع مما سار فيه السابقون، فرأينا الذين يؤثرون الرواية يزيدون في الاستمساك بطريقتهم، ويرون فيها عصمة من الفتن التي ادلهمت، واشتدت، إذ إنهم لم يجدوا العصمة إلا في الأخذ بالسنة، والآخرون يرون كثرة الكذب على الرسول ﷺ، وأسباب ذلك الكذب، ثم يرون بسبب الأحداث التي تجد ضرورة الحكم، وبذلك وجد نوعان من الفقه، فقه الرأي، وفقه الأثر، واشتهر فريقان من الفقهاء؛ فقهاء الرأي وفقهاء الأثر.

وأساس هذا الاختلاف بين الفريقين ليس في الاحتجاج بالسنة، ولا في قبولها إن صحت، ولزوم الأخذ بها إن ثبتت. بل كان أساس الخلاف في الفتيا بالرأي، وفي تفريع المسائل تحت سلطانه أحيانًا، لا يفرعون في المسائل، فلا يستخرجون أحكاما إلا للأمور التي تقع، أما أهل الرأي، فيكثرون من الإفتاء في المسائل بالرأي ما دام لم يصح لديهم حديث في الموضوع الذي يجتهدون فيه، ولا يكتفي بعضهم في دراستهم باستخراج أحكام المسائل الواقعة. بل يفرضون مسائل غير واقعة، ويضعون لها أحكامًا بآرائهم، ولقد يجري على ألسنة العلماء أنه كان أكثر أهل الحديث بالحجاز، وأكثر أهل الرأي بالعراق، وذلك له أساس هو أن فقهاء المدينة كانوا يرمون فقهاء العراق ببعدهم عن السنة، وأنهم يفتون في الدين بآرائهم، وفقهاء العراق ينكرون ذلك، وسنبين ذلك من بعد.

١٣٧ - هذا هو عصر التابعين، فلما جاء عصر تابعي التابعين، ومن جاء بعدهم لم ينقطع الكذب على رسول الله ﷺ، وقد ذكر القاضي عياض بعض الكاذبين وأسباب كذبهم، فقال:

«هُمْ أَنْوَاع: مِنْهُمْ: مَنْ يَضَع عَلَيْـه مَا لَمْ يَـقُلْهُ أَصْلاً، إِمَّا تَرَافُعًا وَاسْتِخْفَافًا كَالزَّنَادِقَة وَأَشْبَاهِهِمْ مِمَّنْ لَمْ يَرْجُ لِلدِّينِ وَقَارًا. وَإِمَّا حِسْبَةً بِزَعْمِهِمْ وَتَدَيُّنًا كَجَهَلَة الْمُتَعَبِّدِينَ الَّذِينَ وَضَعُوا الأَحَادِيث فِي الْفَضَائِل وَالرَّغَائِب، وَإِمَّا إِغْرَابًا وَسُمْعَةً كَفَسَقَة الْمُحَدِّثِينَ، وَإِمَّا تَعَصُّبًا وَاحْتِجَاجًا كَدُعَاة الْمُبْتَدِعَة وَمُتَعَصِّبِي الْمَذَاهِب، وَإِمَّا اتِّبَاعًا لِهَوَى أَهْل الدُّنْيَا فِيمَا أَرَادُوهُ وَطَلَبَ الْعُذْر فِيمَا أَتَوْهُ. وَقَدْ تَعَيَّنَ جَمَاعَة مِنْ كُلّ طَبَقَة مِنْ هَذِه الطَّبَقَات عِنْد أَهْل الصَّنْعَة وَعِلْم الرِّجَال، وَمِنْهُمْ مَنْ لا يَضَع مَتْن الْحَدِيث، وَلَكِنْ رُبَّمَا وَضَعَ لِلْمَتْنِ الضَّعِيف إِسْنَادًا صَحِيحًا مَشْهُورًا. وَمِنْهُمْ مَنْ يُقَلِّب الأَسَانِيد أَوْ يَزِيد فِيهَا، وَيَتَعَمَّد ذَلِكَ إِمَّا لِلإِغْرَاب عَلَى غَيْره، وَإِمَّا لِرَفْع الْجَهَالَة عَنْ نَفْسه. وَمِنْهُمْ مَنْ يَكْذِب فَيَدَّعِي سَمَاعَ مَا لَمْ يَسْمَعْ، وَلِقَاءَ مَنْ لَمْ يَلْقَ، وَيُحَدِّث بِأَحَادِيثِهِمْ الصَّحِيحَة عَنْهُمْ. وَمِنْهُمْ مَنْ يَعْمِدُ إِلَى كَلام الصَّحَابَة وَغَيْرِهِمْ وَحِكَم الْعَرَب وَالْحُكَمَاء فَيَنْسُبُهَا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ»(١).

كانت هذه الموجة من الكذب في عصر تابعي التابعين أو عصر الاجتهاد، وإنشاء المذاهب سببًا في أمرين:

---

(١) راجع كتاب تاريخ التشريع الإسلامي لأستاذنا المرحوم محمد الخضري، ص٨٧.

(**أحدهما**): اتجاه المحدثين وخصوصًا الفقهاء منهم إلى تمحيص الرواية الصادقة، واستخراجها من بين الدخيل، ليتميز الخبيث من الطيب، فدرسوا رواة الأحاديث، وتعرفوا أحوالهم، وعرفوا الأمين الضابط للرواية الفاهم من غيره، وجعلوهم في الصدق مراتب، ثم درسوا الأحاديث، ووزنوها بالمعروف من هذا الدين بالضرورة، والأحاديث المشهورة المستفيضة التي لا يشك في صدقها، فإن وجدوها متنافرة معها ردوها. ثم اتجه الأعلام من الأئمة إلى تدوين الصحيح من الأحاديث، فدوّن مالك الموطأ، وجمع سفيان بن عيينة كتاب الجوامع في السنن والآداب، وألف سفيان الثوري الجامع الكبير في الفقه والأحاديث. وهكذا.

(**ثانيهما**): أن الفقهاء أهل الرأي أكثروا من الإفتاء بالرأي خشية أن يقعوا في الكذب على رسول الله ﷺ، وهم لا يتوقفون عن الفتيا.

١٣٨ - اشتهر العراق بأنه موطن فقه الرأي، واشتهر الحجاز وخصوصًا المدينة بأنه موطن فقه الأثر، وراج ذلك النظر رواجًا شديدًا حتى أصبح في مرتبة المقررات في تاريخ الفقه الإسلامي، ونحن لا نشك في أن فقهاء الرأي في العراق كانوا أكثر من إخوانهم في الحجاز، وفقهاء الأثر في الثاني أكثر، ولكنا لا نستطيع أن نقرر أن فقه العراق جملة فقه رأي، وفقه الحجاز جملة فقه أثر، فإن الأثر كان مأخوذا به في العراق، والرأي كان مأخوذا به في الحجاز، وقد رأيت أن الفقهاء السبعة الذين مثلوا الفقه المدني أصدق تمثيل، وصوروه أصدق تصوير، كان كبيرهم ابن المسيب لا يهاب الفتيا، حتى لقب بالجريء، ولا يقدم على الإفتاء من لا يقدم على الرأي، ولا يوصف بالجريء في الفتيا من يقف عند المأثور لا يتجاوزه، بل يوصف بالجريء من لا يقف في دائرة المأثور، ويكثر من التخريج عليه، والسير على منهاجه، وإن لم يكن نص فيما يفتى به، وإنك إن استثنيت عروة بن الزبير، وأبا بكر عن عبيد بن عبد الرحمن بن الحارث تجد الجرأة في الإفتاء وصفًا ثابتًا لبقية الفقهاء السبعة، وإن بعضهم كان لا يقبل الأحاديث إلا إذا عرضها على كتاب الله والمشهور المعروف من سنة رسول الله ﷺ. وليس ذلك صنيع المتوقفين الذين لا يفتون إلا إذا كان بين أيديهم نص صريح أو مقرب في الموضوع الذي يفتون فيه.

ولا يصح أن يكون السبب في شهرة العراقيين بالرأي، وشهرة المدنيين بالأثر أخذ هؤلاء بالمرسلات والمنقطعات من الأحاديث دون الأولين، فإن العراقيين كانوا يأخذون بالمرسل من الأحاديث والمنقطع كما يأخذ المدنيون، بل إنه في عصر التابعين وتابعيهم

وأبي حنيفة ومـالك لم يكن الإسناد مشهورًا؛ لأنهم كانوا يقبلون إرسـال من يثقون به، والعبـرة بمن يحدثهم من حيث الثـقة والأمانة، ولكن شـاعت الأسانيد وأصـبح ذكرها ضروريا عندما فقد العلماء الثقة المطلقة فيمن يروون عنهم.

١٣٩- والحق أنه ما دام فقه، فالرأي لازم لابد منه، ولكن المدارس كانت تختلف باختلاف الشيـوخ الذين نقلوا عنهم، وباختلاف الآثار الثابتة عندهم، وإذا كـان الفقهاء السبعة الذين كـونوا الفقه المدني لديهم المادة الفقهيـة من الآثار، وجب أن نقرر أيضا أن أولئك الفقهـاء نقلوا فقه الصحابة الذين اشـتهروا بالرأي، فنقلوا فقه عمـر، وفقه زيد، وكلاهما كان ذا الرأي الذي يفتى كثيرًا برأيه، والذي لا يتوقف إذا لم يجد الأثر، ولكن المدنين كـانوا يرمون العـراقيـين بأن مادة الحـديث التي وصلت إليـهم لا تكفي لتكوين فقهائهم، أي لا تكفي ليبني عليها الرأي الفقهي الصحيح.

ولقد قـال الدهلوي في اختلاف المدارس: «صَـار لكل عَالم من الْعلمَـاء التَّابِعين مَذْهَب على حياله، فانتصب فِي كل بلد إِمَام مثل سعيد بن الْمسيب، وَسَالم بن عبد الله ابْن عمر فِي الْمَدِينَة، وَبعدهَا الـزُّهْرِيّ وَالْقَاضِي يحيى بن سعيد وَرَبِيعَـة بن عبد الرَّحْمَن فِيهَا، وَعَطَاء بن أبي ربَاح بِمَكَّة، وَإِبْرَاهِيم النَّخعِيّ وَالشعْبِيّ، بِالْكُوفَة، وَالْحسن الْبَصْرِيّ بِالْبَصْرَةِ، وَطَاوُس بن كيسَان بِالْيمن، وَمَكْحُـول بِالشَّام، فأظمأ الله أكبادا إِلَى علومهم، فرغبوا فِيهَا، وَأخذُوا عَنْهُم الحَدِيث وفتاوى الصَّحَابَة وأقاويلهم، ومذاهب هَؤُلَاءِ الْعلمَاء وتحقيقاتهم مـن عِنْد أنفسهم، واستفتى مِنْهُم المستفـتون، ودارت الْمسَائِل بَينهم، وَرفعت إِلَيْهِم الأقْضِيَة، وَكَانَ سعيد بن الْمسيب وَإِبْرَاهِيم وأمثـالهما جمعُوا أَبْوَاب الْفِقْه أجمعها، وَكَانَ لَهُم فِي كل بَاب أصُول تلقوها من السّلف، وَكَانَ سعيد وَأَصْحَابه يذهبون إِلَى أَن أهل الْحَرَمَيْنِ أثبت النَّـاس فِي الْفِقْه، وأصل مَذْهَبهم فَـتَاوَى عبد الله بن عمـر وَعَائِشَة وَابْن عَبَّاس، وقضايـا قُضَاة الْمَدِينَة، فَجمعُوا من ذَلِك مَا يسـره الله لَهُم، ثمَّ نظرُوا فِيهَا نظر اعْتِبَـار وتفتيش، فَمَا كَـانَ مِنْهَا مجمـعا عَلَيْهِ بَين عُلَمَاء الْمَدِينَة فَإِنَّـهُم يَأْخُذُونَ عَلَيْهِ بنواجذهم، وَمَا كَانَ فِيهِ اخْتِلَاف عِنْدهم، فَإِنَّهُم يَأْخُذُونَ بأقواها وأرجحها إِمَّا بِكَثْرَة من ذهب إِلَيْهِ مِنْهُم أَو لموافـقته بِقِيَـاس قوى أَو تَخْرِيج صَرِيح، من الْكتـاب وَالسّنة أَو نَحْو ذَلِك، وَإِذا لم يَجدوا فِيمَا حفظوا مِنْهُم جَوَاب الْمَسْأَلَة خَرجُوا من كَلَامهم وتتبعوا الْإِيمَاء وَالِاقْتِضَاء، فَحصل لَهُم مسَائِل كَثِيرَة فِي كل بَاب بَاب، وَكَانَ إِبْرَاهِيم وَأَصْحَابه يرَوْنَ أَن عبد الله بن مَسْعُـود وَأَصْحَابه أثبت النَّاس فِي الْفِقْه كَمَا قَالَ عَـلْقَمَة لمسروق: هَل أحد

مِنْهُم أثبت من عبد الله؟ وَقَول أبي حنيفَة رَضِيَ اللهُ عَنهُ للأوزاعي إِبْرَاهِيم أفقه من سَالم، وَلَوْلاَ فضل الصُّحْبَة لَقلت أَن عَلْقَمَة أفقه من عبد الله ابْن عَمْرو وَعبد الله - هُوَ عبد الله - وأصل مذْهبه فَتَاوَى عبد الله بن مَسْعُود وقضايا عَليّ رَضِي الله عَنْهُمَا وفتاواه وقضايا شُرَيْح وَغَيره من قُضَاة الْكُوفَة، فَجمع من ذَلِك مَا يسره الله. ثمَّ صنع فِي آثَارهم كَمَا صنع أهل الْمَدِينَة فِي آثَار أهل الْمَدِينَة، وَخرج كَمَا خَرجُوا، فلخص لَهُ مسَائِل الْفِقْه فِي كل بَاب بَاب. وَكَانَ سعيد بن الْمسيب لِسَان فُقَهَاء الْمَدِينَة، وَكَانَ أحفظهم لقضايا عمر وَحَدِيث أبي هُرَيْرَة، وَإِبْرَاهِيم لِسَان فُقَهَاء الْكُوفَة، فَإِذا تكلما بِشَيْء، وَلم ينسباه إِلَى أحد فَإِنَّهُ فِي الْأَكْثَر مَنْسُوب إِلَى أحد من السّلف صَرِيحًا أَو إِيمَا وَنَحْو ذَلِك، فَاجْتمع عَلَيْهِمَا فُقَهَاء بلدهما وَأخذُوا عَنْهُمَا وعقلوه وَخَرجُوا عَلَيْهِ وَالله أعلم»[1].

ويقول في موضع آخر: «فالمختار عِنْد كل عَالم مَذْهَب أهل بَلَده وشيوخه لأَنَّهُ أعرف بِصَحِيح أقاويلهم عَن السقيم وأوعى للاصول الْمُنَاسبَة لَهَا وَقَلبه أميل إِلَى فَضلهمْ وتبحرهم فمذهب عمر وَعُثْمَان وَابْن عمر وَعَائِشَة وَابْن عَبَّاس وزيد بن ثَابت، وأصحابهم مثل سعيد بن الْمسيب فَإِنَّهُ كَانَ أحفظهم لقضايا عمر، وَحَدِيث أبي هُرَيْرَة، وَمثل عُرْوَة وَسَالم وَعَطَاء بن يسَار وقاسم وَعبيد الله وَابْن عبد الله وَالزهْرِيّ، وَيحيى بن سعيد وَزيد بن أسلم وَرَبِيعَة - أَحَق بِالْأَخْذِ من غَيره عِنْد أهل الْمَدِينَة لما بَينه النَّبِي ﷺ فِي فَضَائِل الْمَدِينَة، وَلِأَنَّهَا مأوى الْفُقَهَاء وَمجمع الْعلمَاء فِي كل عصر، وَلذَلِك ترى مَالِكًا يلازم محجتهم، وَمذهب عبد الله بن مَسْعُود وَأَصْحَابه، وقضايا على وَشُرَيْح وَالشعْبِيّ وفتاوى إِبْرَاهِيم، - أَحَق بِالْأَخْذِ عَن أهل الْكُوفَة من غَيره وَهُوَ قَول عَلْقَمَة حِين مَال مَسْرُوق إِلَى قَول زيد بن ثَابت فِي التَّشْرِيك»[2].

١٤٠ - هذا ما قاله الدهلوي في اختلاف الأمصار، وخصوصًا العراق والحجاز في الاستنباط الفقهي، وهو كلام حق، ومما قلناه في حياة الفقهاء السبعة يتبين أن الخلاف بين العراق والحجاز، أو بين من يسمون في هذا العصر فقهاء الرأي، وفقهاء الأثر ليس اختلاف منهاج، فكلهم يتفق على الأخذ بكتاب الله تعالى، ويتفق على الأخذ بسنة رسول الله ﷺ إذا لم يكن كتاب، ويسوى في الاحتجاج بين المتصل والمرسل في أصل الاحتجاج، وإن اختلفا في مقدار الاحتجاج وقوته، والفريقان يستدلان بأقوال الصحابة.

---

(١) حجة الله البالغة، الجزء الأول، ص١٤٣.

(٢) الكتاب السابق، ص٤٤.

ولكن الاختلاف بين الفريقين يجيء في ثلاث نواح:

أولاها: أن المدنيين عندهم أقضية أبي بكر وعمر وعثمان، وفتاواهم، وفتاوى ابن عباس وعائشة، وأحاديث أبي هريرة. والعراقيون عندهم أحاديث ابن مسعود، وفتاويه، وأحاديث علي وأقضيته وفتاويه، وأقضية أبي موسى الأشعري، وأقضية شريح. فالاختلاف من هذه الناحية اختلاف شيخ لا اختلاف منهاج.

ثانيها: أن الثروة من الآثار عند المدنيين أكثر، ويكون حينئذ الاعتماد على الآثار أكثر، وتكون مادة للفقه الأثري الذي يتكون من أقضية الصحابة وفتاويهم ومسائلهم أخصب، والآراء المبنية على هذه الآثار، أو المخرجة عليها أوثق وأحكم.

ثالثها: أن التابعين كانت فتاويهم ذات منزلة عند المجتهدين في المدينة، وكان لها احترامها، وكانت متبعة في كثير من الأحيان، أما آراء التابعين فلم تكن ملزمة عند فقهاء العراق، ولذلك أثر عن أبي حنيفة أنه يقيد نفسه برأي الصحابة لا يخرج عن آرائهم، ولكنه لا يقيد نفسه بآراء التابعين، فهم رجال قد اجتهدوا فله أن يجتهد كما اجتهدوا.

ولهذا الكلام نتيجة مقررة قد أنتجها المنطق، وأثبتها التاريخ، وهذه النتيجة هي:

(أ) أن الرأي موجود عند أهل المدينة، وبمقدار ليس بالقليل لأنه ما دام الفقه، فالاستنباط من النصوص، وحمل غير المنصوص على حكمه بالمنصوص على حكمه - أمر ثابت بالبداهة، وليس الرأي إلا ذاك.

(ب) وأن الرأي المدني مخرج من الآثار المروية، فهو يشبهها، ولا يشذ عن منهاجها، ولا يبتعد عن الآثار إلا ما هو في معناها، فهو في دائرتها في الأخذ بها، وفي الاستنباط الذي يستند إلى الرأي.

(جـ) وأن الرأي عند أهل العراق أكثر منه عند أهل المدينة، لكثرة الآثار عند المدنيين، وقلتها عند العراقيين، ولأنهم استجازوا لأنفسهم أن يجتهدوا بآرائهم، ولو كان للتابعي فتوى فيما يجتهدون به.

ولعل الرأي العراقي كان يعتمد على القياس والاستحسان والأخذ من عرف أهل العراق، بينما كان الرأي المدني لا يعتمد على المقايسات العقلية كثيرًا، بل كان يعتمد

على المصالح، وعرف أهل المدينة. والفرق بين عـرف المدينة وعرف العراق، كالفرق بين المدينة والعـراق، من حـيث إنه موطن الـنحل والأهواء، وأهل البـدع، ومن قبل كـان موطن الديـانات المختلفة، وأمـا المدينة فمـوطن الإسلام، بهـا نما واحتمـى، وبها آثار الصحابة والتابعين، فعرفها بلا شك مشـتق من الإسلام، مأخوذ من مبادئه في كثير من أحواله.

١٤١ - انتهـينا من هذه الدراسة إلى أن الرأي بالمدينة لم يكن قليلاً، كـما توهم عبـارات بعض الكتاب، إذ فـي طبقة فـقهـاء المدينة وجد ذو الرأي وكـان له مكان في تكوين فقهها، فـفي طبقة الصحابة كان عمر وزيد، وابن عباس، وغـيرهما، وفي طبقة التابعين كان الفقهاء السبعة، وخمسة منهم كانوا من ذوي الرأي، وفي الطبقة التي تليهم كان ربيعـة الرأي، ويحيى بن سعيد، وكثـير بن فرقد، وغير كـثير ممن هو أسن منهم، كما جاء في رسالة الليث بن سعد إلى مالك رضي الله عنهما.

جاء مالك رَحِمَهُ اللهُ، فورث علـم المدنيين، وقال فيـه الدهلوي: «وَكَانَ مَـالك من أثبتـهم فِي حَدِيث الْمَدَنيين عَن رَسُـول الله ﷺ وأوثقهم إِسْنَادًا وأعلمـهم بقضايا عـمر وأقاويل عبد الله بن عمر وَعَائشَة وأصحابهم مـن الْفُقَهَاء السَّبْعَة، وَبِه وبأمثاله قَامَ علم الرِّوَايَة وَالْفَتْوَى، فَلَمَّا وسد إِلَيْه الأمر حدث، وَأَفْتى، وَأَفَاد، وأجاد»[1].

وإذا كان مالك قـد تلقى فقه هؤلاء جميـعًا، وسار على منهاجـه، فهو بلا ريب كان فـقيه رأي وكـان محدثـا؛ ولذلك عده ابن قتـيبة في فـقهـاء الرأي، ولم يعده من المقتصرين على الآثار لا يتجاوزونها.

١٤٢ - هذا هو الرأي والأثر ومكانهـما، ومـوطن غلبـة الرأي، ومواطن غلبـة الحديث، وقد انتهينا إلى أن مالكًا رَحِمَهُ اللهُ كان محدثًا، وكان مع ذلك فقيهًا له في الرأي مكان كبير، ولكنه الرأي الموثق المحكم.

وفي الحق أنه في عـصر مـالك قد ابتـدأت المدارس الفقـهيـة تتلاقى، وأخـذت المعارف بينها تتبادل، فقد كان يجـتمع الشيوخ من كل البلدان في مواسم الحج يتذاكرون ويتبـادلون أنواع المعارف المتـصلة بعلم الأثر وعلم الفـقه، وقد رأيـت أبا حنيفة يـلتقي بمالك، وكلاهما شيخ مدرسة، ويتحدثان في المسائل الفقهية، ويفترقان، وكلاهما يقدر

(١) حجة الله البالغة، ج١، ص١٤٥.

رأي صاحبه، ورأيت كيف كانت مذاكرة العلم بين الليث بن سعد ومالك بن أنس بالخطاب وبالكتاب، وكيف كان مالك معنيًا بمعرفة آراء أبي حنيفة في المسائل المختلفة حتى أنه ليلتقي به ابن أبي حنيفة بعد موته، فيأخذ يسأله عن رأي أبيه في مسائل عرضت لمالك فيذكره الابن، وأبو يوسف الصاحب الأول لأبي حنيفة يقبل على دراسة الآثار، وحفظها والاستشهاد بها على ما انتهى إليه من آراء، فإن رأى رأيا ارتآه من قبل يخالف السنة عدل عنه إلى الرأي الذي يتفق مع الحديث، ولقد قال فيه ابن جرير الطبري: «أَنَّهُ كَانَ يُعْرَفُ بِحِفْظِ الحُدِيث، وأَنَّهُ كَانَ يَحْضُرُ مَجْلِسَ المُحَدِّثِ فَيَحْفَظُ خَمْسِينَ وَسِتِّينَ حَدِيثًا، ثُمَّ يَقُومُ فَيُمْلِيهَا عَلَى النَّاسِ».

ومحمد الصاحب الثاني لأبي حنيفة يطلب الحديث، ويأخذه عن الثوري، ثم يلازم مالكًا ثلاث سنوات، ويأخذ عنه، وفي هذه الملازمة علم محمد علم الحديث. وروي عن مالك، ولابد أن مالكًا الذي كان حريصًا على معرفة آراء أبي حنيفة - كما نوهنا - قد كان يسأله عن رأي أبي حنيفة في مسائل كانت تعرض له.

وهكذا نجد الشقة بين فقه العراق وفقه المدينة قد أخذت تضيق، حتى تقاربًا، والرأي مشترك فيهما.

١٤٣ - في هذه الإلمامة بيّنا فقه المدنيين في الجملة، وفقه الرأي والأثر، وانتهينا إلى أن الفقه الذي تلقاه مالك رَضِيَ اللهُ عَنْهُ كان للرأي فيه حظ كبير، بجوار ما كان له من قوة اتصال بالسنة والحديث وعلم تام بهما.

ولكن ما الرأي الذي كان يجري الكلام حوله في ذلك العصر، أهو القياس الفقهي الذي هو إلحاق أمر غير منصوص على حكمه بأمر آخر منصوص على حكمه، لاشتراكهما في علة الحكم، أم هو أعم من ذلك؟

المتتبع لكلمة الرأي في عصر الصحابة والتابعين يجدها لا تختص بالقياس وحده، بل تشمله وسواه، ثم إذا نزلنا إلى ابتداء تكوين المذاهب نجد فيها هذا العموم أيضا، ثم إذا توسطنا في عصر تميز المذاهب نجد كل مذهب يختلف في تفسير الرأي الجائز الأخذ به عن المذاهب الأخرى.

يفسر ابن القيم الرأي الذي أثر عن الصحابة والتابعين بأنه ما يراه القلب بعد فكر وتأمل، وطلب لمعرفة وجه الصواب مما تتعارض فيه الأمارات.

وإن الراجع لفتاوى الصحابة والتـابعين ومن سلك مسلكهم يفهم من معنى الرأي ما يشمل كل ما يفتى فيه الفقيه في أمر لا يجـد فيه نصا، كما أشرنا، ويعتمد في فتواه على مـا عرف من الدين بروحـه العام، أو مـا يتفـق مع أحكامه في جـملتهـا في نظر المفتي، أو ما يكون مشابها لأمر منصوص عليه فيها، فيلحق الشبيه بشبيهه، وعلى ذلك يكون الرأي شاملا للقياس، والاستحسان، والمصالح المرسلة، والعرف[1].

وأبو حنيفة وأصحـابه يأخذون بالقياس والاستحسان والعـرف، ومالك وأصحابه يأخذون بالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة، ولقد اشتهر الأخذ بالمصالح المرسلة في المذهب المالكي، ولذلك كـانت فيه مـرونة، وقابلية لكل مـا يجد في شـئون الناس في العصور المختلفة، وكذلك الاستحـسان قد اتسع له المذهب المالكي حتى قال فيه مالك: إنه تسعة أعـشار العلم، ولكن ذلك إذا لم يكن نص ولا فتوى صـحابي أو تابعي، ولا عمل لأهل المدينة.

---

(١) يعرف أبو الحسن الكرخي، وهو من فقهاء الحنفية الاسـتحسان بأَنْ يَعْدِلَ الإِنْسَانُ عَنْ أَنْ يَحْكُمَ فِي المَسْأَلَةِ بِمِثْلِ مَا حَكَمَ بِهِ فِي نَظَائِرِهَا إِلَى خِلَافِهِ لِوَجْهٍ أَقْوَى يَقْتَضِي العُدُولَ عَنِ الأَوَّلِ، ويدخل في هذا التعريف ما يقوله بعض الفقهاء من أن الاستحسان هو القياس الخفي.

وقد عرف الاستـحسان في المذهب المالكي بأنه الأخذ بمصلحة جزئيـة في مقابل دليل كلي. وليس المراد مطلق مصلحة، بل المصلحة التي تجعل الاستدلال بهـا أقوى، وبذلك يتفق التعريف مع قول ابن العربي في أحكام القـرآن: «إن الاستحـسـان هو العـمل بأقوى الدليل» وتعـريف بعض المالكية هذا (وفـيه نظر) يتقـارب مع تعريف الحنفـية، ولقـد قال الشـاطبي في الموافقـات: إن مقتـضى الاستـحـسـان هو تقديم الاستدلال المرسل على القياس، فإن من استحـسن لم يرجع إلى مجرد تذوقه وتشهيه، وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المعروضة كالمسائل التي يقتضي فيها القياس أمرًا، إلا أن ذلك يؤدي إلى فوات مصلحة من جهة أخرى أو جلب مفسدة.

والمصـالح المرسلة هي التي يتلقـاها العقل بالقـبول، ولا يشـهد أصل خـاص من الشريعـة بإلغائـها أو اعتبارها، فـما يشهد الشارع له بالإلغاء مـرفوض بالاتفاق، وما يشهد له بالاعـتبار يكون من الأوصاف المناسبة المقبولة، فيقبل بالاتفاق ويدخل في باب القياس.

والاستحـسان، والمصالح المرسلة متـقاربّان في المعنى في نظر المالكية، الا ترى أنهم يعـرفونه بأنه الأخذ بمصلحة جزئية في مقابل دليل كلي.

فالاستحـســان في جملته معناه عند المالكية يتقارب مع المصالح المرسلة، وبيـنهما فرق دقيق. ولعل النص الذي روى عن مالك بأن الاستحـسـان تسعة أعشار العلم يشمل المصالح المرسلة، ولهذا نحن نراهما شيئين متغايرين متباعدين على النظر الحنفي الذي يقبل أحدهما ويرد الآخر، أما النظر المالكي فهما متقاربّان فيه وسنبين الفرق في موضعه، إن شاء الله تعالى.

كلمة في الفرق

١٤٤ - هذا عصر مالك، قد كان يموج بالاضطرابات السياسية، ولكنه كان يجتهد أن يكون بمنجاة منها، ويستمتع بهدأة العالم المتفكر، وكان فيه الفقه قد نضج واستوى على سوقه، وقد استطاع بفطنته وقوة عقله أن يتغذى من كل عناصره، وقد كانت تجري مناقشات في عصره في فتوى الصحابي والتابعي، وقيمتهما في الاستنباط الفكري، ثم يثير مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مسألة ما عليه أهل المدينة، ويجعله أصلا من أصوله، ويلقى ذلك في دروسه، ويكتب إلى إخوانه، كما رأيت في رسالته إلى الليث، فتشغل تلك المسألة عقول الفقهاء ما بين موافقين ومعارضين، ولذلك كله موضع من البيان إن شاء الله تعالى.

وفي هذا العصر يقوم أهل الأهواء بنشر أفكار بين المسلمين من شأنها أن تشغلهم عن علم الدين، أو توجههم في دراسته توجيها غير مِستقيم، إن أخذوا بها وقبلوها، أو جعلوها جزءا من دراستهم.

وكان من حقنا أن نمر عليها مر الكرام، لولا أن مالكًا كان على علم بها. ووصلت إلى مسامعه، وأهمل دراستها وشغْل أذهان تلاميذه بالرد عليها، ولكنه أثر عنه كلام بشأنها، ورأي له فيها، وإن لم يلقه على تلاميذه ويجعل لها زمنا من درسه؛ لأنه كان يكره المراء، ويرى من ضعف الدين أن يجعله صاحبه هدفا للجدل.

ولذلك حق علينا أن نشير إلى هذه المنازع إشارة، لنستطيع أن نذكر رأي مالك فيها.

١٤٥- لقد وجد في هذا العصر طائفة أثارت بين المسلمين فكرة «هل القرآن مخلوق؟» ثم تناقشوا حولها، ففريق قال: القرآن كلام الله قديم، وفريق توقف، وفريق قال: القرآن مخلوق؛ لأنه ألفاظ ينطق بها القارئ،وقد أثار هذا الموضوع الجعد بن درهم، وقتله لهذا بخراسان خالد بن عبد الله القسري، وأثاره أيضا الجهم بن صفوان رأس الجبرية الذين يسمون أيضا الجهمية، وقد أنكر أن يكون لله تعالى صفة اسمها الكلام.

وقد أخذت هذه المقالة، وهي مقالة خلق القرآن تشيع، وتنمى أخبارها حتى شغلت الفكر الإسلامي في عصر خلفاء ثلاثة من خلفاء بني العباس، وهم المأمون،

والمعتصم، والواثق، وقد كان ابتداؤها في عصر بني أمية أي العصر الذي ولد فيه مالك رضي الله عنه.

١٤٦ - وقد ظهرت في ذلك العصر الفرق السياسية: الشيعة والخوارج، والفرق الاعتقادية القدرية والجهمية والمرجئة.

والشيعة يعدون أقدم الفرق الإسلامية، ظهروا بمذهبهم في آخر عصر عثمان رضي الله عنه، ثم في عصر علي وكان ينمو التشيع من بعد، كلما اشتدت المظالم بالبيت الهاشمي من بني أمية.

والشيعة في جملتهم يرون أن علي بن أبي طالب أحق المسلمين بخلافة النبي ﷺ، وهم فرق مختلفة بعضهم تجاوز حد الدين في تقديس علي رضي الله عنه، وهم السبئية أتباع عبد الله بن سبأ الذين ألَّهوا عليا، فَحَرَّق بعضهم، والغرابية الذين زعموا أن النبوة كانت لعلى، ولكن جبريل أخطأ ونزل على النبي ﷺ، لما بينه وبين علي من شبه كشبه الغراب بالغراب، ومنهم من لم يخرج بآرائه عن الدين، وهم فريقان أحدهما مقتصد معتدل، وثانيهما مغال تجاوز حد الاعتدال، والأولون هم الزيدية، أتباع زيد بن علي زين العابدين، وقد كانوا يرون صحة إمامة الشيخين أبي بكر وعمر، ولا يطعنون في الصحابة.

والغلاة كثيرون، وهم فرق مختلفة: منهم الكيسانية أتباع المختار الذي ظهر أول الدولة المروانية. ومنهم الإمامية الاثنا عشرية الذين يعتقدون أن إمامهم الثاني عشر غاب في سر من رأى، وأنهم ينتظرونه من قبل، وهؤلاء ما زال منهم كثيرون، ومنهم سكان فارس.

ومنهم الإسماعيلية، وكان من هؤلاء من تولى حكم مصر باسم الفاطميين.

١٤٧ - ومن الفرق السياسية الخوارج، وقد ظهروا في جيش علي رضي الله عنه عقب قبوله فكرة التحكيم، إذ حملوا عليا رضي الله عنه عليها، ثم ثاروا بعد قبوله لها صائحين: لا حكم إلا لله، وزعموا أنه كفر بقبوله التحكيم، وأن عليه أن يتركه، وأن يتوب بعد هذا الكفر، وقد بغوا على عليٍّ فقاتلهم، وكانوا سبب ضعف قوته.

ولما جاءت الدولة الأموية كانوا شوكة تقض مضاجعها، وتوالى خروجهم، وجملة آرائهم أنه لا يوجد بيت أولى من بيت بالخلافة، وأن الخليفة يختار اختياراً حراً

من المسلمين جميعًا، والأولى ألا يكون له عصبية، حتى يسهل خلعه، ويكفرون من يرتكب ذنبا.

وهم فرق مختلفة، ويتفاوتون مغالاة واعتدالا في أعمالهم وتفكيرهم، وأشدهم غلوا الأزارقة، أتباع نافع بن الأزرق الحنفي، وأقربهم إلى الجماعة الإسلامية الإباضية وهم أتباع عبد الله بن إباض، وهم يرون أن مخالفيهم ليسوا كفارا ولا مشركين، بل هم كفار نعمة، وأن دماء مخالفيهم حرام، وأنه تجوز شهادتهم، وما زالت بقية من الإباضية بالمغرب، وبين الإباضية والأزارقة فرق مختلفة منهم النجدات أتباع نجدة بن عويمر اليمني من قبيلة بني حنيفة، والصفرية أتباع زياد بن الأصفر، والعجاردة أتباع عبدالكريم بن عجرد.

ومن الخوارج من خرجوا عن الإسلام ببعض آرائهم. وهم فرقتان:

(إحداهما): اليزيدية أتباع يزيد بن أنيسة، وقد زعم أن الله سيرسل رسولا من العجم ينزل عليه كتابا ينسخ الشريعة المحمدية.

(وثانيتهما): الميمونية أتباع ميمون العجردي، وقد أباح نكاح بنات الابن، وبنات أولاد الإخوة والأخوات، لعدم ذكرهن في المحرمات في زعمه، وروي عن هؤلاء الميمونية أنهم أنكروا سورة يوسف، ولم يعدوها من القرآن.

١٤٨ - هذه إشارة موجزة إلى الفرق السياسية، وهناك فرق اعتقادية وهي الفرق التي أثارت مسائل تتصل بالاعتقاد.

ومنها المرجئة، وهي فرقة كانت تخلط بالسياسة أصول الدين، والنِحلة التي امتازت بها تقابل رأي الخوارج في المسألة التي أثاروها، وهي مسألة مرتكب الذنب أهو مخلد في النار، أم غير مخلد؟ فقد قالوا إنه لا تضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، ولقد كان المعتزلة يطلقون كلمة مرجئ على كل من لا يحكم بأن صاحب الكبيرة مخلد في النار، ولذا قيل عن أبي حنيفة أنه مرجئ، وجعله الشهرستاني من مرجئة السنة الذين يرجون عفو الله للمذنبين، لا الذين يستبيحون المنكرات.

ومن الفرق الاعتقادية الجبرية، أو الجهمية، وهم الذين قالوا أن الإنسان ليس له إرادة فيما يفعل، والله سبحانه وتعالى هو الفاعل لكل ما يجري على يديه إن كان خيرًا

أو كان شرا، وأنه في أفعاله كالريشة يحركهـا الهواء، وقد شاع القول بالجبر في العصر الأموي، وقيل: أول من جهر به الجهم بن صفوان، ولذلك يسمون الجهمية.

ومن الفرق الاعتقادية أيضا القـدرية، وهم الذين يقولون أن الإنسان يخلق أفعال نفسه الاخـتيارية، ومنهم من سمـوا في التاريخ الإسلامي باسم المعتـزلة، وقد كان لهم شأن كبير في الفكر الإسلامي في عصر العباسيين، إذ هم الذين تولوا الرد على الزنادقة لما انتشرت الزندقة، وأهم مبادئهم خمسة مبادئ هي:

١- **التوحيد**، وفسروه بأن الله سبحانه وتعالـى واحد في ذاته، وفي صفاته فلا يشاركه أحد من المخلوقين في أي صفة، ولذلك نفوا رؤية الله تعالى.

٢- **العدل من الله سبـحانه وتعالى**، ولذلك اقتضت حكمته أن يخلق الناس وأفعالهم، ليكون الثواب والعقاب، والتكليف بوجه عام.

٣- **الوعد والـوعيد من الـله سبحـانه** بأن يجازي المحـسن بإحسانه، ومن أسـاء يجزيه سوءا، ولا يغفر لمرتكب الكبيرة كبيرته.

٤- **أن مرتكب الكبيـرة في منزلة بين المؤمن والكافر** وقد يسمى مسلمًـا فاسقًا ولكن لا يسمى مؤمنا قط، وهو مخلد في النار.

٥- **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، فقد قرروا وجوبهـما على المؤمنين نشرا للدعوة الإسلاميـة، وهداية للضالين، وكل بما يستطيع، فـذو السيف بسيفـه، وذو اللسان بلسانه.

والله سبحانه وتعالى هو الهادي.


القسم الثاني
آراء الإمام مالك وفقهه

آراء الإمام مالك رضي الله عنه

١ - كان مالك محدثًا وفقيهًا، ولم يحمل لنفسه وصفا سوى ذلك، لأنه ما كان يرى غير علم الكتاب والسنة، وما عليه السلف الصالح رضوان الله عليهم أجمعين، فكان المحدث الفاحص للرجال الممحِّص لما يتلقى، الذي يعمل على التوفيق بين المأثور عن النبي ﷺ، وبين كتاب الله سبحانه وتعالى، وكان في الفقه الإمام الذي يرجع إليه، ويهتدي بهديه، وتوزن الآراء على رأيه، يستنبط من كتاب الله تعالى، ثم من السنة، ثم من أقوال السلف وأقضيتهم، ويخرِّج عليها، ويدرس ما يجدُّ من الوقائع على ضوء ما علم، بعقل فاهم، وبصيرة نافذة، ولم يكن معنيا بمدارسة الذين يبثون علما غير معتمد على علم السلف، فلم يدارس أهل الأهواء، ولم يذاكر أحدا من الفرق المختلفة، ولم يذكر آراءهم، بل كان يمر على كلامهم مر الكرام على لغو الكلام، ويذرهم في غيهم يعمهون، على حسب اعتقاده فيهم.

وإنه في الواقع لم يكن بالمدينة علم إلا ذلك الذي أحبه مالك، وهو علم الحديث، وعلم الفقه على أساس تلك التركة المثرية التي خلفها أصحاب النبي ﷺ وتابعوهم، فكانت بمنجاة مما يثيره الدخلاء في الإسلام وغيرهم من منازع، ومثارات فكرية قد يتيه فيها عقل الأريب، ويضل بها من لم يكن قوي الإيمان، إذ كانت تلك الحركات بالبصرة والكوفة كثيرة، وبدمشق وغيرها دون ذلك، وسلِمت منها مدينة الرسول ﷺ.

ولكن أخبار أولئك كانت تصل إلى الحجاز، ولعل منهم من يذهب إلى الحج، ويتكلم بنحلته هذه، ولذلك أثر عن مالك كلام يتصل بهم، بعضه في النهي عن مسالكهم، وكلام في عدهم من المؤمنين، وكلام يتناول بعض الموضوعات التي كانوا يتناولونها، ولكن يتناولها على طريق السلف لا على طريقة البدعة.

من أجل هذا أثر عن مالك كلام في العقائد في بعض موضوعات قد أثارتها الفرق المختلفة، فتكلم فيها مالك على طريقة سلفية، لا على طريقة علماء الكلام التي بنيت على النظر العقلي المجرد.

٢ - وقد كانت مسائل الخلافة تشغل العصر الذي عاش فيه مالك، فقد فتح عينيه في الدنيا، فبلغته أخبار ما كان بين عبد الملك بن مروان، وعبد الله بن الزبير من

دماء، وكيف آل الملك أول الأمر، إلى ابن مروان بعد أن خضبت البلاد الإسلامية بدماء المسلمين، وامتلأت بنجيعهم، ورأي خروج الخوارج، وعرف الكثير من آرائهم، ورأى خروج بني علي من فاطمة رضي الله عنهم أجمعين، ورأى الدولة العباسية، وهي تنتزع الملك من الأمويين، وتبين بطلان استمساكهم به، ثم رأى العباسيين، وهم ينازعون في الملك بني عمهم العلويين، وهم جميعًا آل بيت واحد.

وصلت إلى مالك أخبار هؤلاء. وشهد المدينة تقع تحت سلطان الخوارج مرة، وتحت سلطان محمد بن عبد الله بن حسن النفس الزكية مرة أخرى، واتُّهم في الثانية بأنه أفتى بجواز الخروج، وتحلَّة أيمان المبايعين.

وإذا كان مالك يتأثر طريق السلف الصالح دائما، وللسلف منهاج بيِّن في هذا الأمر الذي كان يجري فيه التنازع، فلابد أن يكون قد تناول ذلك المنهاج بالدراسة على طريقته، ولكنه كان حريصًا كل الحرص على ألا يثير فتنة أو يخوض فيها، ويظهر أن إعلان قوله، وله تلك المنزلة الدينية في قاصي البلاد الإسلامية ودانيها - كان يخشى منه التحريض على الفتنة، وأن يأخذ منه دعاتها ذريعة لبثها بين الناس، وهو كان يرى أن الفتنة كيفما كان باعثها، شر من الحكم الباطل كيفما كان القائم به، ولذلك لم تؤثر عنه أقوال كثيرة في الإمامة يستبين الباحث منها رأيه بوضوح وجلاء، وكان المأثور قليلاً يشير ولا يصرح، وعلينا مهما تكن قلته، دراسته في موجز من القول.

ولذلك ندرس كلامه في العقائد أولا، ثم رأيه في الخلافة ثانيًا.

كلامه في العقائد:

٣ - أثر عن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه كان يتمثل دائما بقول الشاعر:

وَخَيْرُ أُمُور الدِّينِ ما كَانَ سُنَّةً ... وَشَرُّ الأُمُورِ الـمُحْدَثَاتُ البَدَائِعُ(١)

وكان يروي قول عمر بن عبد العزيز، ويحفظه، ويذكره في كثير من المناسبات في فضل السنة، وذلك هو قول هذا الإمام العادل: «سَنَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَوُلاةُ الأَمْرِ بَعْدَهُ سُنَنًا، الأَخْذُ بِهَا اتِّبَاعٌ لِكِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَاسْتِكْمَالٌ لِطَاعَةِ اللَّهِ، وَقُوَّةٌ عَلَى دِينِ اللَّهِ تَعَالَى، لَيْسَ لأَحَدٍ مِنَ الْخَلْقِ تَغْيِيرُهَا وَلا تَبْدِيلُهَا، وَلا النَّظَرُ فِي شَيْءٍ خَالَفَهَا، مَنِ

(١) الانتقاء لابن عبد البر، والمدارك للقاضي عياض.

اهْتَدَى بِهَا فَهُوَ مُهْتَد، وَمَنِ اسْتَنْصَرَ بِهَا فَهُوَ مَنْصُورٌ، وَمَنْ تَرَكَهَا اتَّبَعَ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ، وَوَلاهُ اللَّهُ مَا تَوَلَّى، وَأَصْلاهُ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا.

كان مالك يحدث بهذا الكلام المأثور، وإذا حدث به ارتجَّ سرورًا، وتصديقًا له[1].

٤ - من أجل هذا بغِّضت إليه أقوال الفرق الإسلامية في العقائد، لأنها أثارت أمورا لم يثرها السلف الصالح، وليس من مصلحة المسلمين إثارتها، ولأنها قامت في دراستها على النظر العقلي المجرد، وسلكت سبيل الجدل والمراء، ولم يسلك السلف الصالح ذلك المسلك، والعقل من غير هداية دينية يسير في متاهة، يضل السائر فيها، ويكون كحاطب ليل، ولذلك باعد بينه وبين هذه الفرق، ولم يسلك طريقها، ولقد قال في ذلك أبو طالب المكي: «كان مالك أبعد الناس من مذاهب المتكلمين، وألزمهم لسنة السالفين، من الصحابة والتابعين».

وكان إذا سئل عن السنة لم يدخلهم في سلكها، ولذلك قال له رجل: مَن أهل السنة يا أبا عبد الله؟ قال: «الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ لَقَبٌ يُعْرَفُونَ بِهِ، لا جَهْمِيٌّ، وَلا قَدَرِيٌّ، وَلا رَافِضِيٌّ».

ولذلك عندما سئل عن بعض المسائل التي خاضت فيها الفرق المختلفة لم يجب إلا بقليل من القول، حتى لا ينساق إلى الجدل كما يجادلون، وإلى الخوض فيما يخوضون، وكانت إجابته القصيرة على طريقته في الاعتماد على المأثور، والابتعاد عما لا يجد نصًا عليه من كتاب أو سنة، ولم يتجاوز ذلك السمت الذي رسمه لنفسه، وقيدها به.

قَالَ سُفْيَانَ بْنِ عُيَيْنَةَ: سَأَلَ رَجُلٌ مَالِكًا فَقَالَ: «الرَّحْمنُ عَلَى العَرْشِ اسْتَوى». كَيْفَ اسْتَوى يا أبا عَبْدِ اللَّهِ؛ فَسَكَتَ مالكٌ مَلِيًا حَتَّى عَلاهُ الرُّحَضاءُ[2]، وما رأينا مالكًا وجد من شيء وجده من مقالته، وجعل الناس ينتظرون ما يأمر به، ثُمَّ سُرِّيَ عَنْهُ، فَقالَ: الاسْتِواءُ مَعْلُومٌ والكَيْفُ غَيْرُ مَعْقُولٍ والسُّؤالُ عَنْ هَذا بِدْعَةٌ والإيمانُ بِهِ واجِبٌ، وإِنِّي لأَظُنُّكَ ضالاً. فناداه الرجل: يا أبا عبد الله، والله الذي لا إله إلا هو، لقد

(١) المدارك، ص٢٠٠.

(٢) الرحضاء بضم الراء وفتح الحاء: العرق الشديد.

سألت عن هذه المسألة أهل البصرة، والكوفة والعراق، فلم أجد أحدا وفّق لما وفقت له[1].

وكذلك كانت دراسته تقف عند مدلول النص، ولا يتجاوز المعنى الواضح في لفظ جاء به القرآن أو السنة خاصا بالعقائد، وقد سئل عن مسائل جرت في عصره فكانت إجابته فيها على ذلك النحو.

وقد جرى في عصره كلام أن الإيمان يزيد وينقص، وحقيقته أهو قول وعمل، أم اعتقاد فقط، وعن أفعال الإنسان، وعن مرتكب الكبيرة، وعن رؤية الله تعالى، أتكون يوم القيامة، أم لا تكون، وعن خلق القرآن. وسئل عن ذلك كله في درسه، فكانت إجابته فيها على طريقته في الوقوف عندما يقف عنده السلف، وهو فهم النص الظاهر لا يتجاوزونه، ولا يثيرون حوله المنازعات العقلية التي لا يهتدي المفكر فيها إلى رأي.

كلامه في الإيمان:

٥ - كان مالك يرى أن الإيمان ليس اعتقاداً أو قولاً فقط، ولكنه اعتقاد وقول وعمل، فكان يقول: الإيمان قول وعمل، ويرى أن الطاعات من الإيمان، فالقيام بالصلاة من الإيمان، ويستشهد على ذلك بأن الصلاة كانت إلى بيت المقدس ثم صارت إلى بيت الله الحرام، فخشي بعض المؤمنين أن تكون صلاتهم الماضية إلى ضياع، فقال تعالى: ﴿... وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ ... ﴿١٤٣﴾﴾ [البقرة]. فدل ذلك بلفظه البين على أن الصلاة إيمان، وهي فعل، فالإيمان قول وفعل، وهكذا تجده يأخذ بظاهر اللفظ، من غير تمحل لما وراء ذلك، من غير بيان من السنة المبينة للكتاب.

وإذا كان الإيمان قولاً وعملاً، فقد كان يزيد بالعمل، ولذلك أثر عنه أنه كان يرى زيادة الإيمان، لصريح الآيات الدالة على ذلك؛ لأن ذلك نتيجة منطقية لاعتباره العمل من الإيمان، وكان ينهى عن تكفير من لا يقول هذا.

أخبره زهير بن عباد أن بالشام صنفين من الناس اختلفوا في الإيمان، صنف قال: الإيمان يزيد وينقص، وطائفة قالت: الإيمان واحد، إيمان أهل الأرض وأهل السماء واحد، وقال له: فما ينبغي للطائفتين أن يقولوا؟ قال يقولون: نحن مؤمنون، ويكفون عما سوى ذلك من الكلام، فإن النبي ﷺ قال: «أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لاَ

(١) المدارك، ص١٩٨.

إِلَهَ إِلاَّ اللهُ، فَإِذَا قَالُوهَا حَرُمَتْ دِمَاؤُهُمْ وَأَمْوَالُهُمْ إِلاَّ بِحَقِّهَا» وقال: قال تعالى: ﴿ ...وَلا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَىٰ إِلَيْكُمُ السَّلامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا ... ﴿٩٤﴾ ﴾ [النساء]، فقال له زهير: إن الطائفتين عادي بعضهما بعضا، فاسترجع.

وكان مالك يرى الإيمان يزيد، ويراه ينقص؛ لأن ما يزيد ينقص، ولكنه وجد أن آيات القرآن ذكرت الزيادة فقط، فكف عن القول بنقصانه، فقد جاء في المدارك أن غير واحد سمع مالكًا يقول: الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص، وبعضه أفضل من بعض، قال أبو القاسم: كان مالك يقول: الإيمان يزيد، وتوقف عن النقصان، وقال: ذكر الله زيادته في غير موضع، فدع الكلام في نقصانه، وكف عنه[1]. وجاء في الانتقاء: سئل مالك بن أنس عن الإيمان، فقال: قول وعمل، قيل: أيزيد وينقص، قال: قد ذكر الله سبحانه في غير آي من القرآن أن الإيمان يزيد، قيل له: أينقص؟ قال: دع الكلام في نقصانه وكف عنه، قيل: فبعضه أفضل من بعض: قال: نعم[2].

ونرى من هذا أنه كان في دراسته لحقيقة الإيمان وزيادته ونقصانه، الرجل النقلي الذي يقف عند المنقول، ولا يسير وراء العقل في متاهات يضل سالكها، فليس العلم عنده لشهوة العقل، ولكن لواجب الدين والعمل.

كلامه في القدر وأفعال الإنسان:

٦ - يتصل الكلام في القدر بإرادة الإنسان، وهل هو مختار في كل ما يعمل اختيارا حرا، حتى يكون مسئولا عنه إن خيرًا فخير، وإن شرًا فشر، وقد شاع الكلام في القدر في آخر عصر الراشدين، وكثر وذاع في العصر الأموي، حتى نشأت فرقتان متعارضتان إحداهما الجبرية، وعلى رأسها الجهم بن صفوان، الذي يرى أن الإنسان ليست له إرادة فيما يعمل، وأن الفعل وإن نسب إليه ليس فيه اختيار، والأخرى القدَرية وعلى رأسها غيلان الدمشقي وغيره. وهؤلاء يرون أن إرادة الإنسان حرة تمام الحرية في أعمالها التي كلفتها، فتجزي بما فعلت، فإن خيرا فخير، وإن شرا فشر، وأن الإنسان يخلق أفعال نفسه بإرادته الحرة، وقد توسطت جماعة من المسلمين، فجعلت الأفعال بخلق الله سبحانه وتعالى، فالإنسان لا يخلق شيئًا، ولكن للإنسان كسبها، والإقدام على اكتسابها، وبهذا كان التكليف.

---

(١) المدارك، ص٢٠٢.

(٢) الانتقاء، ص٣٢.

ولقد جاء الكلام في القدر على لسان كثيرين من علية المسلمين في ذلك الوقت، فينسب إلى الحسن البصري رضي الله عنه، وينسب إلى الإمام زيد بن علي زين العابدين، وبعض العترة النبوية الشريفة على جدها أفضل الصلاة وأتم التسليم.

ولقد كان مالك يبغض القدَريين الذين يدعون أن الإنسان يخلق أفعال نفسه، وكان يكف عن كلامهم وينهى عن مجالستهم، وقد قال: ما رأيت أحدا من أهل القدَر إلا أهل سخافة وطيش وضعة، وقال: كان عمر بن عبد العزيز يقول: «لو أراد الله ألا يعصى ما خلق إبليس، وهو رأس الخطايا، وما أبين هذه الآية حجة على أهل القدَر، وما أشدها عليهم: ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿١٣﴾ ﴾ [السجدة]».

ولقد أداه ذلك البغض الشديد لهم إلى الظن السيئ بهم، واعتقاده أنهم يشوهون جمال الدين. ولقد نقل بعضهم عنه أنه كان ينهى تلاميذه عن مناكحتهم، والسير وراء جنازاتهم، والصلاة عليهم، فقد جاء في المدارك ما نصه:

سُئِلَ مَالِكٌ عَنْ أَهْلِ الْقَدَرِ، أَيُكَفُّ عَنْ كَلامِهِمْ وَخُصُومَتُهُمْ أَفْضَلُ؟ قَالَ: نَعَمْ، إِذَا كَانَ عَارِفًا بِمَا هُوَ عَلَيْهِ، قَالَ: وَيَأْمُرُهُ بِالْمَعْرُوفِ، وَيَنْهَاهُ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُخْبِرُهُمْ بِخِلافِهِمْ، وَلاَ يُوَاضِعُوا الْقَوْلَ، وَلاَ يُصَلَّى خَلْفَهُمْ، قَالَ مَالِكٌ: وَلاَ أَرَى أَنْ يُنْكَحُوا، قال الله عز وجل: ﴿ ... وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ ... ﴿٢٢١﴾ ﴾ [البقرة] ولا يُصلى خلفهم، ولا يُقبل عنهم الحديث، وإن وافيتموهم في ثغر، فأخرجوهم منه.

والحق أننا نجزم بأن مالكًا كان يبغض القدَريين الذين يقولون أن الإنسان يفعل بإرادته الخاصة ما هو مسئول عنه، ولكنا لا نستطيع الجزم بأن مالكًا كان يرى فيهم أنهم مشركون، وأنهم خارجون على الملة لا تجوز مناكحتهم، أو الصلاة خلفهم، أو الصلاة عليهم، فإني أحسب أنهم لم ينكروا أمرًا عرف من الدين بالضرورة، وهم إذا كانوا قد قالوا أن الإنسان مختار مريد لما يفعل، فإنما ذلك بقوة أودعها سبحانه وتعالى إياه، لا بقوة ذاتية من عند أنفسهم، وإن صح ذلك النقل عن مالك رضي الله عنه فتعليله أنه بلغته أقوالهم شائهة غير محرَّرة، وهو لم يتسع صدره لتلك الأقوال التي توقع المسلمين في حيرة دينية، واضطراب في فهم حقائق الإسلام فتذهب نورانيته.

ولم ينقل عن مالك ما يوافق فيه الجبرية؛ لأنه كان يرى أن الخوض في هذا من بدع المبتدعة التي تشوه جمال الإيمان، وتجعل النفس في بلبال واضطراب، فما كان -رحمه الله- يشغل نفسه إلا بما يجدي.

رأيه في مرتكب الكبيرة:

٧ - كانت مسألة مرتكب الكبيرة من المسائل التي خاض فيها المسلمون في عصر مالك خوضًا شديدًا، وكانت أساسا لخروج الخوارج على عليٍّ رضي الله عنه من قبل، وكان رأيهم فيها الشعار الذي خالفوا به جماعات المسلمين، وقد شغلت عقول كثيرين من المسلمين في العصر الأموي، فالخوارج جملة يكفِّرون مرتكب الذنب، والإباضية منهم يرون أنه كافر نعمة لا كافر إيمان، والمعتزلة، وعلى رأسهم واصل بن عطاء الذي عاصر مالكًا رضي الله عنه يرون أن مرتكب الكبيرة في منزلة بين المؤمن والكافر، وهو مخلد في النار إلا أن يتوب توبة نصوحا، فيتوب الله عليه، ولا يمتنعون أن يطلقوا عليه وصف المسلم الفاسق. والحسن البصري يرى أن مرتكب الكبيرة منافق يعلن الإسلام، ولا يصل إلى قلبه لأن العمل دليل ما في القلب، والمرجئة يرون أن مرتكب الكبيرة مؤمن بكل معاني الإيمان، ولكنهم فريقان: فريق معتدل يرونه مؤمنًا عاصيًا يرجي عفو الله عنه، فرحمة الله وسعت كل شيء، وإن عذبه فبما ارتكب، وفريق قال لا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، ففتحوا الباب على مصراعيه للمذنبين الإباحيين، فعطلوا الشرائع تعطيلا.

وأكثر المسلمين على أن مرتكب الكبيرة مؤمن فاسق، فإن شاء الله عفا عنه، وإن عذبه فبذنبه، وعلى هذا الرأي أبو حنيفة وغيره، ولذلك اتُّهم بالإرجاء، وقال عنه الشهرستاني أنه من مرجئة السنة.

ويظهر أن ذلك الرأي هو رأي مالك رضي الله عنه، فإنه يُروى أن حماد بن أبي حنيفة شرح رأيه، وهو رأي أبيه، لمالك في مرتكب الكبيرة فقال: لا بأس به، وهذا نص ما جاء في المدارك عن بعض الرواة:

قال: سمعت ابن أبي حنيفة يقول لمالك: إن لنا رأيا نعرضه عليك، فإن رأيته حسنًا مضينا عليه، وإن رأيته سيئًا تنكبنا عنه، لا نكفر أحدا بذنب، المذنبون كلهم مسلمون.

وروي عنه أنه كان يقـول: إن العبد ارتكب الكـبائر كلها بعـد أن لا يشرك بالله شيئًا، ثم نجا من هذه الأهواء رجوت أن يكون في أعلى الفـردوس، إن كبيرة بين العبد وربه هو منها على رجاء، وكل هوى ليس هو منه على رجاء إنمـا يهوى بصاحبه في نار جهنم.

ونرى من هذا أنه يقرر أن رجاء عفو الله سـبحانه وتعالى يكون لمرتكب الكبائر، إذا أقلع عنهـا وتاب إلى ربه منهـا، ويقرر أنه إن كـانت التـوبة نصوحـا يدخل الجنة، ويكون في أعلى الفـردوس، ومثل ذلك أن تكون الكـبيـرة بينه وبين الله، أو بينه وبين نفسه لم يجاهر فيها بالعصيان، فإنه يرجي له الغفران، وتوبته من قريب، وإن الذين لا رجاء فيهم هم أهل الأهواء الذين كانت كبائرهم في عقائدهم، وما يثيرونه بين المسلمين من أفكار تفتنهم عن لب دينهم، وسامي أغراضه.

ولكنه مع هذه الآراء يقيم بـينه وبين المرجئة محـاجزات، فإن من المرجـئة أولئك الذين يكتفـون من الإيمان بالاعتقاد، وأنه لا يضـر معه معـصية، ولا يشتـرطون التوبة لرجاء العفو، ويبالغون في الاستهانة بالكـبائر مهما عظم جرمها، وهو يقول عنهم: إن المرجئة أخطئوا، وقالوا قولاً عظيمـا، قالوا: وإن أحرق الكعبة، وصنع كل شيء. فقيل له: ما تـرى فيهم؟ قـال: قال الله تـعالى: ﴿فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ ... (١١)﴾ [التوبة].

وهكذا نرى الفقهـاء رأيهم في مرتكب الكبيرة متحـد، أو على الأقل متقارب لا يستهينون بالكبائر، ولا يمنعون رحمة الله.

خلق القرآن:

٨ - أثار الجعد بن درهم مسألة خلق القرآن، وقالهـا الجهم بن صفوان، واعتنقها القدَرية والمعـتزلة، وأخذوا ينشـرونها بين المسلمـين، وليس في قولهـا، ولا في إعلانه زيغ في الدين؛ لأن كونه مخلوقا للخلاق العلـيم، لا يمنـع أنه تنزيل من حكيم حميد، لا يأتيه البـاطل من بين يديه، ولا من خلفه، ولكن المؤمنين المتبـعين للسلف الصالح لا يخوضون في مسـائل لم يثرها السلف، وكانوا يخشَون أن يكون السير فـيها ضلالاً في الفكر، وإفسـادًا للعقيدة، وخـصوصًا أن الذين أذاعـوا هذه المقالة قرنوا بها نفي صـفة الكلام عن الله سبحـانه وتعالى تنزيهًا له عن مشابهة الحوادث، تعالى الله علوًا كبيرًا.

اقترنت المقالـتان، فظن المتورعون عن سلوك غير مـسالك السلف الصالح الظنون بالقائلين، وتوهمـوا أن يكون من وراء ذلك نفي تنزيل القرآن الكريم، فـردوا المقالتين، واستنكروهما، وتـوقفوا، ولم يخوضوا، ورمَـوا من خاض بالزيغ؛ ولذلك أثر عن أبي حنيفة الامتناع عن الخوض، وأثر عن مـالك مثله، واستنكار ذلك الخوض، وأن يعاقب من يخـوض، فكان يقول: «القـرآن كلام الله، ومن قال الـقرآن مخلوق يوجـع ضربًا ويحبس حتى يتوب».

رؤية الله:

٩ - أثار المعتزلة مسـألة رؤية الله - سبحانه وتعالى -، وقالوا إنها مـستحيلة؛ لأنها تقتضـي أن يكون الله - سبحانه وتعالى - في مكان، والله - سبـحانه وتعالى - ليس له مكان؛ لأن الذي يحل في المكان الأجسام، والله تعالى منزه عن الجسمية، وعن كل شيء من صفـات الحوادث، إذ هو واجب الوجود، فـلا يتصف إلا بما يليق بواجب الوجود، ولـقد قال تعـالى: ﴿... لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورى]، فلو كان يُرى لكان جسمًا، وكانت الأجسام كلها مثله؛ ولأن الله -سبحانه وتعـالى - قـال لمـوسى - عليـه السـلام - عندمـا طلب الرؤية ﴿... لَن تَرَانِي ... ﴿١٤٣﴾﴾ [الأعراف] وهذه كلمة تدل على تأبيد النفي، واستـحالة الفعل، ولقد رشح معنى هذا التأبيد بقوله بعد ذلك: ﴿... وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا ... ﴿١٤٣﴾﴾ [الأعراف] فقد علق الرؤية على استـقرار الجبل عند تجلى الله سبـحانه وتعالى، ولم يستـقر، بل صار دكا، وخر موسى صعقا.

ويؤولون الآية الدالة على الرؤية، لتـتفق معانيهـا مع هذا التنزيه الذي نزهوا الله سبحانه وتعـالى عنه، ونشروا هذه المقالة في وسط الجماعة الإسلامـية، فرأى مالك أن فيـها مـا يخالف منهـاج السلف الصالح. وفـيها تخـــريج للقرآن على غـير ظاهره، فأنكرها، ورُوي عنه إنكارها، وإثـبات رؤية الله سبحـــانه في الآخـرة لا في الدنيا، فلقد قال أشهب[1] قلت: يا أبا عبـد اللـــه: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيـامة] أينظـــرون إلى الله؟ قـال: نعم بأعينهم هـاتين. قلت: فإن قومًـا يقولون لا ينظرون إلى الله، إن ناظرة بمعنى منتـظرة إلى الثواب والعقـاب، قال:

---

(١) المدارك، ص١٠٢.

كذبوا، بل ينظرون إلى الله، أما سمعت قول موسى عليه السلام: ﴿... أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ ...﴾ [الأعراف: ١٤٣]، أفترى موسى سأل ربه محالا، فقال: لن تراني في الدنيا؛ لأنها دار فناء، ولا ينظر ما لا يفنى بما يفنى. فإن صاروا إلى دار البقاء نظروا بما يبقى إلى ما يبقى، وقال الله تعالى عن العصاة: ﴿كَلاَّ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥].

وترى من هذا أن مالكًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يقرر جواز رؤية الله سبحانه وتعالى، وأن الله أخبر أن المؤمنين سيرونه في الآخرة وأنها ستقع، كما أخبر الله سبحانه وتعالى في ظاهر القرآن.

ويستدل على جوازها بأن موسى عليه السلام طلبها، وموسى النبي الكليم لا يطلب محالاً، فلو كانت محالاً ما طلبها، وأن النفي للرؤية إنما يقع على الرؤية في الدنيا؛ لأن الدنيا هي دار الفناء، فالجوارح الإنسانية فيها إلى فناء، إلى أن يعيدها الله سبحانه وتعالى كما بدأها، فتكون إلى البقاء، والباقي لا يرى إلا بما هو من الجوارح التي للبقاء، وهذا الأخير دليل خطابي بعث إليه الإيمان بظاهر المنقول، وليس برهانًا منطقيًا، حتى يناقش بأساليب المناطقة، ويوضع على نظام أقيستهم.

آراؤه في السياسة:

١٠ - كان في عصر مالك الخوارج والشيعة والأموية ثم العباسية، وقد استباح فريق منهم النَّيل من الصحابة الأولين، والطعن فيهم، فالشيعة يرمون أبا بكر وعمر وعثمان بما لا يصح أن يقال فيمن لهم مكانتهم، والخوارج يرمون عثمان وعليا، وعمرو ابن العاص، ومعاوية بن أبي سفيان وغيرهم بالكفر.

ويختلفون في منازعهم، فالشيعة يرون الخلافة في علي وأولاده من فاطمة، ومنهم من يدخل معهم محمد ابن الحنفية، وهم الكيسانية. والخوارج يرون الخلافة في كل من يستأهل أن يكون خليفة عادلاً من جماعة المسلمين من غير تقييد ببيت أو قبيلة. والعباسية يرون الخلافة في بني العباس من بني هاشم، والأموية وغيرهم يرون الخلافة في قريش، ويروون في ذلك الحديث الذي يرويه معاوية: «الأئمة في قريش».

فماذا كان رأي مالك في وسط ذلك المضطرب، ما رأيه في سب الصحابة، وما رأيه في البيت الذي يكون منه الخليفة، وما رأيه في أهل البيعة، من يكونون؟ وما رأيه

في طاعة الحكام الذي ولُّوا الأمـر، وليسوا له أهلا، ومـا رأيه في الفتن والخروج؟ هذه موضوعـات أثر عن مالك كلام فيـها إجابة لسؤال، أو استنكارا لحـال، ولنذكر في كل واحد منها كلمة موجزة.

١١ - لقد استنكر مالك رضي الله عنه سب أصحاب رسول الله ﷺ واعـتبر ذلك جرمًا كبيرًا، وقال إنه إن ساد في مـدينة سب أصحاب رسول الله ﷺ، وجب الخروج منها، كالإقامة في بلد لا يعـمل فيه بالحق، ولا يمكن تغييره، وغيـره يقام فيه الحق، أو يمكن تغيـير حاله، فـقال: لا ينبغي الإقـامة في أرض يكون العمل فـيها بغـير الحق والسب للسلف(١). ولقـد كان يروى عنه أن من يسب أصـحاب النبي ﷺ لا يأخـذ من الفيء شيئًا، فـقد روى عنه ابن عبد البر أنه قال: ليس لمن سب أصـحاب رسول الله ﷺ في الفيء حق، قد قسم اللـه الفيء على ثلاثة أصـناف، فقـال: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُوْلَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ ﴿٨﴾ وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالإِيمَانَ مِن قَبْلِهِمْ ... ﴿٩﴾﴾ [الحشر] وقال: ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالإِيمَانِ ... ﴿١٠﴾﴾ [الحشر] فمن عدا هؤلاء فلا حق له فيه(٢).

ولقد سأله هارون الرشيد: هل لمن يسب أصحاب رسول الله ﷺ في الفيء حق؟ قال: ولا كـرامة. قال: من أين قلت ذلك؟ قال: قـال الله تعالى: ﴿... لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ ... ﴿٢٩﴾﴾ [الفتح] فمن عابهم فهو كافر(٣).

١٢ - وكان مع نهيـه عن سب الصحابة، ورأيه الشديد فيـمن يسبونهم يمتنع عن المفاضلة بينهم خشية أن تؤدي المفاضلـة إلى المنازعة، وقد تدفع هذه المنازعة إلى انتقاص بعض أقـدارهم، إذ المنازعة تـؤدي إلى التزيد في الشـرف أو الانتـقاص، ولذلك كـان يقول: هم سواء، فيـما عدا ثلاثة هم أبو بكر، وعمر، وعثـمان. وقد اتفقت الروايات على أنه كان يفضل أبا بكر على سائر الصحابة، وفي رواية ضم عثمان إلى المفضلين.

سأله بعض العلويين: مَنْ خير الناس بعـد رسول الله ﷺ؟ قال: أبو بكر. قال: ثم من؟ قال: عمـر، قال: ثم من؟ قال: الخليفة المقـتول ظلما عثمـان، فقال العلوي: والله لا أجالسك أبدا، قال: الخيار لك.

---

(١) الانتقاء، ص٢٦.

(٢) المدارك، ص١٠٢.

(٣) الانتقاء، ص٣٦.

ولقد روى عنه أيضـا أنه قال في هؤلاء الثلاثة: وهؤلاء خيـرة رسول الله ﷺ، أمَّر أبا بكر على الصـلاة، واختار أبو بكر عمـر، وجعلها عمـر إلى ستة، فـاختاروا، فوقف الناس، وليس من طلب الأمر كمن لم يطلبه.

ولقد ذكر ابن وهب أنه قال: أفضل الناس أبو بكر وعمر، ثم أمسك، قلت: إني امرؤ أقتدي بك في ديني، فقال: وعثمان، وزيد في رواية: ثم استوى الناس[١].

فمن هذه الروايات المختلفة يستفاد أنه ما كان يرى أنه يسوغ لأحد أن يفاضل بين الصحـابة، إلا هؤلاء الثـلاثة فإنه يضـعهم في مكانة أعلى من سـواهم، وهو في ذلك أثري نقلي؛ لأنه يرى أن النبي ﷺ جـعل أبا بكر على الصلاة فـكان ذلك تفضيـلاً منه ﷺ، واختيارًا لولايته، ثم اختار أبو بكر عمر، واختـار عمر ستة يختار الصحابة منهم واحدا، فكان اختيارهم لعثـمان، ويرى أن الأصل هو اختيار النبي ﷺ لأبي بكر فكان الاختيار كله للنبي ﷺ، ولذلك قال فيهم: هؤلاء خيرة رسول الله ﷺ، فكان في هذا التفضيل أثريًا لذلك الاعتبار، ولأن أولئك اختيروا للخلافة بإجماع من الصحابة، فكان تفضيلهم لإجماع الصحـابة على ذلك، ولا ينظر لما وراءه، ولقد جره ذلك إلى اختلافه مع العلويين، ولكنه لم يبـال في أخذه بمنهـاجه اختـلاف أحد عليه، مـا دام يسلك في نظره سبيل المؤمنين.

بيت الخلافة في نظره:

١٣ - كان مالك رضي الله عنه قليل الكلام فيما لا يتـصل بالفقه والحديث، وذلك لقلة عنايته بغيرهمـا، ولأنه كان يبتعد بعلمه عن أن يكون موضعًـا لمشاحَّة أو خلاف، إذ إن علمه عـلم دين، ولا يصح أن يكون الدين هدفًا للجـدل والمراء، وغرضًـا من أغراض الخصومات والمنازعات.

ولذلك لم يؤثر عنه تفـصـيل في مســألة الخلافـة، يبين البـيت الذي يكون فيـه والدليل الذي اعـتمـد عليه، ولكن يُتلمس ذلك من بعـض أقواله وأحوالـه، فيسـتنبط استنباطا، ولا يؤخذ من بيان مفصل، مبين بأسبابه ونتائجه.

ومن المؤكد أنه لا يرى أن تقتصر الخلافـة على البيت الهاشمي، أو العلوي، فقد رأيت أن اختيار أبي بكر وعمر وعثمان كـان اختيارًا نبويًا، وما كان واحد من هؤلاء من

(١) الروايات الثلاث في المدارك، ص٢٠٤.

البيت الهاشمي، بل كانوا قرشيين فقط، ولم يضم عليا إلى مكانتهم وهو الهاشمي، ولم يذكر أن اختياره للخلافة كان كاختيار هؤلاء، بل إنه ربما كان يعرِّض به في بعض قوله، وهو «وليس من طلب الأمر، كمن لم يطلبه».

وإذا كان لا يرى الخلافة مقصورة على البيت العلوي أو الهاشمي، فلم يبق إلا أنه إما أن يراها عامة لا يختص بها قبيل، ولا طائفة، بل هي للعدل القادر الذي يختاره جماعة المسلمين، وكذلك رأي الخوارج، وإما أن يراها في قريش دون غيرهم، كما هو الأثر المروي عن النبي ﷺ بطريق معاوية بن أبي سفيان «الأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ».

وقد ذكر ابن حزم في كتابه (الفصل) أن جميع أهل السنة على أن الإمامة في قريش، وأن الحديث الصحيح «الأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ» جاء في معنى المتواتر، فقد رواه أنس ابن مالك، وعمر بن الصامت، وجابر بن سمرة، وأذعن الأنصار لقريش يوم السقيفة، وهم أهل المنعة والقدرة والدار، والعدة والعدد، والسابقة في الإسلام.

ويظهر من ذلك أن مالكًا رضي الله عنه كان يسلك مسلك أهل السنة والجماعة، ويرى رأيهم، وهو أن الإمامة في قريش.

طريقة اختيار الإمام:

١٤ - كانت طريقة اختيار الإمام موضع خلاف بين المسلمين، فالشيعة الإمامة عندهم بالنص، نص النبي على عليٍّ، ونص عليٌّ على من يليه، وهكذا كل إمام ينص على من يليه، ومن يذكره ليس لأحد أن يختار سواه، فهو ليس مختارا بالاختيار العام، وجعلها الأمويون بتولية العهد، وبمبايعة الناس بعد ذلك، فقد كانوا يسيرون على اختيار ولي العهد، وأخذ المبايعة له، ولم يقر كثيرون من المسلمين أن يعهد الخليفة لمن بعده، واستنكروا من معاوية أنه سن تلك السنة السيئة، فإنها حولت الخلافة إلى ملك يورث.

وجماهير المسلمين على أن الخليفة يختار من بين ذوي الأهلية للخلافة، ولا مانع من أن يعهد الخليفة لمن بعده إن كان اختياره لا دخل للهوى فيه، كما فعل أبو بكر في استخلافه عمر، وكما فعل عمر في جعله الأمر شورى بين ستة من أعلى الصحابة منزلة وممن تركهم الرسول ﷺ، وهو عنهم راض.

فإذا كان رأي مالك في وسط تلك الآراء، يظهر أنه كان يقر نظام الاستخلاف إذا لم يكن الباعث عليه هوى، وذلك لما رآه من استخلاف أبي بكر، وجعل عمر الأمر

شورى بين ستة، ولا تنعقد الخلافة إلا بمبايعة حرة بين الخليفة والمسلمين، ولكن لا تنعقد عنده إلا إذا كانت مبايعة عامة من المسلمين في كل البقاع والأصقاع؟.

يقول مالك في ذلك: إن مبايعة أهل الحرمين مكة والمدينة كافية لانعقاد البيعة الكاملة التي يستأهل الخليفة أن يكون بها إماما لعامة المسلمين؛ لأنهم حملة السنة النبوية، فهم أهل الحل والعقد، فقد جاء في المدارك «قال ابن نافع: كان مالك يرى أن أهل الحرمين إذا ما بايعوا لزمت البيعة أهل الإسلام»[1].

فهو لا يرى أن بيعة أهل بغداد أو الكوفة أو البصرة أو دمشق، أو الفسطاط، أو بيعتهم مجتمعين تلزم المسلمين ما دام لم يدخل فيها بيعة أهل المدينة ومكة، وإذا بايع أهل مكة والمدينة وحدهم لزمت البيعة الجميع، ووجبت عليهم الطاعة.

وإن ذلك الرأي كانت له قيمته ومكانته، يوم أن كان الدخلاء على المسلمين كثيرين في غير مكة والمدينة، فكان الاحتياط يوجب أن تعتبر بيعتهم؛ لأنهم المسلمون الذين ليس فيهم دخيل يريد الإسلام خبالا.

أما بعد أن اتسعت رقعة الإسلام، واستقر في القلوب، فيجب أن يكون ثمة نظام للبيعة.

ومهما تكن قيمة ذلك الرأي في التاريخ، والاعتماد على السنة، فهو رأي مالك رضي الله عنه، وهو يتفق مع المأثور عنه من أخبار، ومن تقديس لعلم الحجاز، وخصوصًا دار الهجرة على صاحبها أفضل الصلاة وأتم السلام.

ولقد كان بعض أسباب الخلاف بين علي رضي الله عنه، ومعاوية بن أبي سفيان أن عليا اعتبر اختيار أهل المدينة -وهم الذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم- كافيًا لوجوب طاعته، وأن أهل الأقاليم لهم تبع، ومعاوية كان يتخذ من عدم مبايعة مَن عنده ذريعة للخروج، أو تعلّة له[2].

---

(١) المدارك، ص٣٣.

(٢) مسألة عقد الإمامة بِمَ يتم، موضوع خلاف بين العلماء من قديم الزمان، فذهب قوم إلى أن الإمامة لا تنعقد إلا بإجماع فضلاء الأمة في أقطار البلاد، وذهب آخرون إلى أن الإمامة إنما تصح بعقد أهل حضرة الإمام، والموضع الذي فيه قرار الأئمة، وذهب أبو على محمد بن عبد الوهاب الجبائي المعتزلي إلى أن الإمامة لا تصح بأقل من عقد خمسة رجال، قال ابن حزم: «ولم يختلفوا في أن عقد الإمامة يصح بعهد من الإمام الميت إذا قصد به حسن الاختيار للأمة عند موته، ولم يقصد بذلك هوى. وقد اختار هو =

طاعة المفضول:

١٥ - إذا تغلب متـغلب على المسلمين، ولم يكن في أول أمره قـد تولى برضا، ولكن عدل وسكن الناس إلى حكمـه، فالمعروف في مذهب مـالك أنه لا يصح الخروج عليـه وتلزم طاعتـه؛ لأنه لا مطلب سوى العـدل وقد تحـقق، واستقـر، ورضي الناس وسكتوا، فليس في الخروج إقامة العدل، ولا دفع الظلم.

وإن كان غير عادل لم يستجز مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الخروج عليه، وإن لم يدع إلى محاربة الخارجين عليـه، فعلى المسلمين أن يصبروا، ويجـتهدوا في تقويمه، وإن خـرجت عليه خارجة لا يعاونوه في قمعهـا، فإنه ظالم، ودعهم ينتقم الله من ظالم بظالم، ثم ينتقم من كليهما.

وإن ذلك الرأي تكوَّن لدى مالك، كـما نوهنا من قبل، لما وصل إليـه من أخبار الفتن ومـا عانته الأمـة من الخروج علـى حكام عصـره، وما يعتـور ذلك من الفـساد، واضطراب الأمور، وتعطيـل الشعائر الدينيـة، ثم ينتهي باستـغلاظ عود الحـاكم، وقوة بطشه؛ لأن الانتـصار يغـريه بالاندفاع فـيما كـان عليه، ولا يرعـوي عن طريقه، وإن انتصرت الخارجة عليه، فليس حكمها هو الحكم الأمثل، ولكنه الظلم، والعبث بمصالح الأمة تتعاوره الأيدي الآثمة.

ولقد كان ذلك الرأي مستمكنًا في نفس مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، حتى أنه يعلل امتناع عمر ابن عبد العزيز عـن أن يعهد بالأمر من بعده لرجل من أهل الصلاح بأنه كـان خشية أن يثير عليه يزيد بن عـبد الملك الفتن، فيكون الفساد في عهـده أكثر من الصلاح المرتجى، ولقد خرج بعض الخـارجين على أبي جعفر المنصور، وسـأل مالكًا أن يدعو الناس له، وقال: بايَعني أهل الحرمين، وأنت ترى ظلم أبي جعفر، فقال له مالك: أتدري ما الذي منع عمر بن عبد العزيز أن يولي رجلا صالحًـا بعده؟ قال: لا، قال مالك: كانت البيعة

= ذلك، وقال أنه الأفضل، فقال: «وأفضلها وأصحها أن يعهد الإمام إلى إنسان يختاره إمامًا بعد موته، وسواء فعل ذلك في صحته، أو في مرضه، وعند موته، إذ لا نص، ولا إجماع على المنع من أحد هذه الوجوه، كما فعل رسول الله ﷺ بأبي بكر، وكما فعل أبو بكر بعمر، وكما فعل سليمان بن عبد الملك بعمر بن عبد العزيز، وهذا الوجه نختاره ونكره غيره»، ويقول: إن مات الإمام ولم يعهد إلى أحد يبادر رجل مستحق للإمامة فيدعو إلى تعيينه، كما فعل علي إذ قتل عثمان، وكما فعل ابن الزبير»، وعندي أن اللازم وضع نظام لاختيار خليفة وما رآه أفضـل - شرطه حسن القصد ولا يكون ذاك إذا اختار أحدا من أهله أو أولاده أو إخوته، وعهد سليمان لعمر بن عبد العزيز كان فلتة حسنة.

ليزيد فخاف عمر بن عبد العزيز إن بايع لغيره أن يقيم يزيد الهرج، ويقاتل الناس، ويفسد ما لا يصلح[1].

هذه نظرة مالك السياسية، نظرة تجمع إلى المثل الأعلى للحكم، النظر إلى الواقع الذي تستقيم عليه أمور الناس، فيرى أن مصالح الناس الواقعة يجب أن تكون مقدرة في اعتبار الذين يحثون على الطاعة، أو الخلاف، فهو لا ينظر فقط إلى الصورة المثالية، بل ينظر إلى الحقيقة الواقعة، وما عليه حال الأمة، ويعتبر بحوادث التاريخ، وبما شاهد وعاين، فيرى أن السكون خير من الخروج، وأن الابتعاد عن الفتن خير من أن يخب فيها ويضع، وإرشاد من غير خروج قد يحمل الحاكم على الجادة، فيكون الصلاح من غير عبث وفساد، كما كان يفعل هو مع ولاة المدينة والخلفاء.

هذا رأي مالك، وهو مقرر في المذهب المالكي، ويقول المالكية أنه رأي أهل السنة، فقد جاء في شرح الموطأ للزرقاني في تفسير حديث بيعة أهل المدينة للنبي قبيل الهجرة عند تفسير كلمة «وألا ننازع[2] الأمر أهله» التي جاءت في آخر الحديث ما نصه: «قال ابن عبد البر: اختلف في أهله، فقيل أهل العدل والإحسان، والفضل والدين، فلا ينازعون لأنهم أهله، أما أهل الفسق، والجور، والظلم، فليسوا بأهله، ألا ترى قوله تعالى: ﴿... لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ (١٢٤)﴾ [البقرة].

وإلى منازعة الظالم الجائر ذهبت طوائف من المعتزلة، وعامة الخوارج، أما أهل السنة فقالوا: الاختيار أن يكون الإمام فاضلاً عادلاً محسنًا، فإن لم يكن فالصبر على طاعة الجائر أولى من الخروج عليه، لما فيه من استبدال الخوف بالأمن، وشن الغارات والفساد، وذلك أعظم من الصبر على جوره وفسقه، والأصول تشهد، والعقل والدين أن أقوى المكروهين أولاهما بالترك[3].

---

(١) المدارك، ص١٤٩.

(٢) هذا نص الحديث: مالك عن يحيى بن سعيد عن عبادة بن الوليد بن عبادة بن الصامت عن أبيه عن جده قال: «بَايَعْنَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ فِي الْيُسْرِ وَالْعُسْرِ، وَالْمَنْشَطِ وَالْمَكْرَهِ، وَلا نُنَازِعُ الأَمْرَ أَهْلَهُ» وفي مسند أحمد زيادة «وإن رأيت أن لك في الأمر حقا»، وفي البخاري زيادة «إلا أن تروا كفرا بواحا أي ظاهرا باديا».

(٣) شرح الموطأ للزرقاني ج٢ ص٣٩٢، وفي اعتبار ذلك رأي أهل السنة نظر، لأن أبا حنيفة رضي الخروج على الأمويين وأبي جعفر.

هذا هو نظر مالك على التحقيق، فهو يوازي بين الشرين، شر الخروج والفتن، وشر طاعة الظالم، مع رجاء العدل إن أسدى إليه النصح، فيختار الثاني لأن الشر أقل، ورجاء العدل محتمل، والحوادث التي عاينها وأخبار ما لم يعاينه تؤيد ذلك النظر.

١٦ - وليس الصبر الذي يدعو إليه مالك هو صبر المستكين الذي لا يستنكر الظلم ويرضاه، بل صبر الذي يبغي صلاح الناس، وقد وجد أن الفساد في الخروج، وأن حمل الظالم على العدل بالموعظة والنصح، والإرشاد، وتذكيره أوامر الدين قريب، فإن لم يكن دفع الظلم كله بهذه الطريقة، فتقليله في دائرة الإمكان، وأنه إذ حرض على عدم الخروج، ولم يدع إليه فهو لم يرض عن محاربة الخارجين على ظلمه من المسلمين، لأنه صبر عليه، ولم يناصره في ظلمه، ومعاونته في القضاء على الخارجين مناصرة للظالم في ظلمه، وليس له هذه الطاعة؛ ولأن معاونته في ذلك سفك لدماء المسلمين، فهم وإن أخطأوا في الخروج على ظلمه لا تحل دماؤهم.

ولكنه مع نهيه عن أن يكون الناس مع الوالي أو الخارجين عليه من المسلمين أوجب طاعته في الجهاد في سبيل الله سبحانه وتعالى، كما هو المقرر في مذهبه، وكما ورد عنه في المدوّنة الكبرى، فقد جاء فيها:

«قال: لا أرى بأسا أن يجاهد الروم مع هؤلاء الولاة، (قال ابن القاسم)، وكان بلغني عنه لما كان زمان مرعش[1]، وصنعت الروم ما صنعت، فقال: لا بأس بجهادهم، قال ابن القاسم: وأما أنا فقد أدركته يقول: لا بأس بجهادهم، قلت: يا أبا عبد الله، إنهم يفعلون، ويفعلون، فقال: لا بأس على الجيوش، وما يفعل الناس، وقال: ما أري به بأسا، ويقول: لو ترك هذا لكان ضررا على أهل الإسلام، ويذكر مرعش، وما فعل بهم، وجرأة الروم على أهل الإسلام، وغاراتهم على أهل الإسلام.

وترى من هذا أنه كان يجعل الجهاد غير ممنوع تحت ظل هؤلاء؛ لأنه لو ترك الجهاد لكان الضرر للناس أشد من ضرر طاعتهم، وهم ظالمون، وهكذا تراه يعمل على رفع الضرر دائما، فكانت آراؤه في السياسة آراء الكيِّس الذي يلتفت دائما إلى الواقع ومصلحة الناس، كما يتجه إلى المُثل العليا والكمال.

---

(١) بلدة بين قيلقية والأناضول جنوب تركيا كان بها حصن، وقد غزاها الرومان في آخر عهد بني أمية عند اضطراب الأمور، وآذوا المسلمين.

١٧ - هذا هو المقصد الأول من دراستنا لمالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وسندرس في هذا القسم من بحثنا مالكًا المحدث، ومالكًا الفقيه، فإن علم الحديث لم يكن قد تميز كاملاً عن الفقه، بل كانا مختلطين: الفقيه يروي الأحاديث التي بني عليها استنباطه، فيكون محدثًا بما يرويه، وفقيهًا بما يستنبطه، بيد أن بعض الفقهاء كان يغلب عليه الإفتاء، وبعضهم كان يغلب عليه الرواية، وبذلك أخذ ينفصل الفقه عن الحديث، فمن تجرد لاستنباط الأحكام من القرآن والحديث بعد العلم بصحته كان الفقيه، ومن تجرد للرواية يعرف صحيحها من سقيمها، ويتعرف الرجال عدلهم من مستورهم من غيره، فهو المحدِّث، ولم يكن ذلك الانفصال قد تم على وجه كامل في عهد مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فكان الفقيه هو المحدِّث، ولعلك لا تجد عالمًا قد اجتمعت له الصفتان بقدر كامل، ويكاد يكون متساويًا في الناحيتين كمالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فهو الحافظ المحدِّث، الذي كان من أول من نبه لضرورة تمييز مراتب الرجال لقبول أحاديثهم، ودرس المرويات دراسة ناقد فاحص، وهو إلى هذا إمام دار الهجرة في الفقه والإفتاء، وتشد الرحال لسماع فقهه واستفتائه في المسائل المختلفة. وستكون دراستنا لمالك المحدِّث عند دراستنا للأصل الثاني من أصول الاستنباط عنده، وهو السنة.

١٨ - وإننا إذ نتجه إلى دراسة فقه الإمام مالك لابد أن تكون بين أيدينا المادة الفقهية التي نتعرف منها مسالكه في الاجتهاد وأصوله في الاستنباط والفروع الفقهية التي أفتى بأحكامها، ثابتة السند، مؤكدة النسبة إليه، أو راجحتها. ولكننا عند هذه الدراسة سنجد مالكًا كما أشرنا في صدر كلامنا لم يدون أصوله، وإن كان قد ذكر منهاجه إجمالاً في كثير من عبارات اشتمل عليها الموطأ وعبارات رويت عنه بطريق تلاميذه والمعاصرين له، وإن ذلك القدر المروي بالنص لا يكفي في تعرف تلك الأصول، ولذلك سنتجه في تعرفها إلى ما استنبط فقهاء مذهبه من الفروع، وما تومئ إليه الفروع المختلفة، مع موازنة ذلك بالمأثور من عباراته، وما يشير إليه الموطأ من منهاج له.

كتبه:

١٩ - كان المجتهدون في عصر الصحابة يمتنعون عن أن يدوِّنوا فتاويهم، أو اجتهادهم، بل امتنعوا عن تدوين السنة نفسها، ليبقى المدوَّن من أصول الدين هو الكتاب وحده، وهو عمود هذه الشريعة، ونورها المبين، وحبل الله الممدود إلى يوم

القيامة، ثم اضطر العلماء لتدوين السنة، ولتدوين الفتاوى والفقه، فكان فقهاء الحجاز يجمعون فتاوى عبد الله بن عمر، وعائشة -رضي الله عنها-، وابن عباس، ومن جاء بعدهم من التابعين في المدينة، وينظرون فيها ويبنون عليها، وكان العراقيون يجمعون فتاوى عبد الله بن مسعود، وقضايا علي وفتاويه، وقضايا شريح وغيره من قضاة الكوفة، وقد رووا أن إبراهيم النخعي جمع الفتاوى والمبادئ في مجموعة، وأن حمادا شيخ أبي حنيفة كانت له مجموعة.

ولكن يظهر أن هذه المجموعات لم تكن كتبًا مبوبة منشورة، بل كانت أشبه بالمذكرات الخاصة، يرجع إليها المجتهد ولا يعلنها للناس كتابا، وإنما يكتبها خشية النسيان. ولقد كان ذلك يحدُث في أحوال نادرة من الصحابة أنفسهم، حتى إنه ليروى أن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه كان يحمل صحيفة فيها بعض أحكام فقهية، ويظهر أن هذه الأحوال التي كانت نادرة في عصر الصحابة قد كثرت قليلاً في عصر التابعين، ثم صارت نواة التأليف والتدوين بعد ذلك.

وكان أول مؤلف، أو أقدم مؤلف معروف هو موطأ الإمام مالك رضي الله عنه، فمالك على هذا يعد أول مؤلف قد عرف بالتدوين والتأليف في الإسلام ما دام موطؤه أقدم مؤلف معروف.

٢٠ - لم يكن مالك أول مؤلف بالموطأ فقط، بل تنسب له مؤلفات أخرى تذكرها كتب مناقبه، فقد ذكروا عددًا كبيرًا من مؤلفاته، ولنذكرها كما جاءت في تلك الكتب تاركين الكلام في سند الموطأ وتفصيل القول فيه إلى موضع قريب، فإنه لمكانه من الحديث والفقه، ولما يشير إليه من طريق مالك في نقد الرجال، ومنهاجه في الفتوى نفرد له بابًا خاصًا.

جاء في كتاب تزيين الممالك للسيوطي ما نصه: والذي دلت عليه الأخبار أن مالكًا صنف كتبا متعددة غير الموطأ، وقد رأيت له تفسيرًا لطيفًا مسندًا، فيحتمل أن يكون من تأليفه، وأن يكون علق منه، ورأيت لابن وهب كتاب المجالسات عن مالك، فيه ما سمع من مالك في مجالسه، وهو مجلد مشتمل على فوائد جمة من أحاديث وآثار، وآداب، ونحو ذلك[1]. ثم رأيت القاضي عياضا قال في المدارك: له أوضاعًا شريفة مروية عنه، وتآليف غير الموطأ، مروية عنه أكثرها بأسانيد صحيحة في غير فن من العلم، لكن لم يشتهر عنه منها، ولا واظب على إسماعه ورواياته، غير الموطأ،

(١) لكن يلاحظ أن تلك المجالسات تحوي كلمات لمالك، ولكنها ليست جمعه، وتأليفه، كالموطأ.

مع حذفه منه وتلخيصه له شيئا بعد شيء. وسائر تواليفه إنما رواها عنه من كتب بها إليه، أو سأله إياها، أو آحاد من أصحابه، ولم تروها الكافة. فمن أشهرها رسالته إلى ابن وهب في القدر، والرد على القدرية، وهو من خيار الكتب في هذا الباب، الدال على سعة علمه بهذا الشأن. ومنها كتابه في النجوم وحساب مدار الزمان ومنازل القمر، وهو كتاب جيد مفيد جدا، قد اعتمد عليه الناس في هذا الباب، وجعلوه أصلا، وعليه اعتمد أبو محمد عبد الله بن مسرور القروي في تأليفه، وقد أدخل جميعه صاحبا كتاب الاستيعاب لأقوال مالك: أبو عبد الله المعيطي، وأبو عمر بن المكوي، وفي جامع كتابهما الكبير. قال سحنون: وهو مما انفرد بروايته عن مالك: عبد الله بن نافع السائغ، قال سحنون: سمعته من ابن نافع. ومن ذلك رسالة مالك في الأقضية، كتب بها لبعض القضاة، عشرة أجزاء، رواها عنه عبد الله بن عبد الجليل. ومن ذلك رسالته إلى أبي غسان محمد بن مطرف في الفتوى، وهي مشهورة، يرويها عنه خالد بن نزار ومحمد بن مطرف، ومن ذلك كتابه في التفسير لغريب القرآن الذي يرويه عنه خالد بن عبد الرحمن المخزومي، وينسب إليه كتاب السرور رواه ابن القاسم عنه.

هذه كتب ذكرها القاضي في المدارك، وذكر غيرها، ويلاحظ أنها لم ترو عن مالك برواية مشهورة، بل تنتهي في روايتها إلى انفراد واحد من أصحابه بها أو اشتراك اثنين في نقلها، فلم يكن لها الكثرة التي تبعدها عن مكان الريب في نسبتها، وليست لها شهرة تجعلها أمرا ثابتا في التاريخ لا يصح الشك فيه من غير سند يقدح في نسبتها، وبعضها في موضوعات لم يشتهر علم مالك بها كالنجوم ومدار الأفلاك، فلم يعرف أن مالكًا تلقاها، وعُني بدراستها وتدريسها، بل إن مجموع أحواله وأقواله تنافيها، إذ إن العلم الذي كان معنيا بنشره وبثه لأصحابه وتلاميذه هو علم الكتاب والسنة وما استنبط منهما، ولا يعني بنشر غير ذلك.

وإن هذه الكتب غير الموطأ لم تنتشر بين الناس، ولم يتداولها أهل عصرنا هذا، حتى نُعني ببحث النسبة فيها عناية نتقصي فيها أطراف البحث، لنصل فيها إلى نتيجة راجحة، أو قريبة من اليقين.

٢١ - ولكن هناك رسالة متداولة مطبوعة في مصر[1] يقرؤها الوعاظ والمرشدون، وهي رسالته إلى الرشيد، فيجب علينا أن نوجه إليها بعض العناية.

---

(١) طبعت هذه الرسالة منفردة، وطبعت في خاتمة كتاب: سعد الشموس والأقمار، وزبدة شريعة النبي المختار.

لقد ذكر القاضي في المدارك خبر هذه الرسالة في ضمن ما ذكره من كتبه. فقال: «ومن ذلك رسالته إلى هارون الرشيد المشهورة في الآداب والمواعظ حدث بها بالأندلس أولاً ابن حبيب عن رجاله عن مالك، وحدث بها آخرا أبو جعفر بن عون الله، والقاضي أبو عبد الله بن مفرح، عن أحمد بن زيدويه الدمشقي، ولم يرجع السند، وحدثنا شيوخنا عن أبي عمر الطلمنكي عنهما، ولم يرجع سند هذه الرسالة من هذا الطريق، وأما من غيره، فقد أخبر بها القاضي الشهير أبو علي، وغير واحد من شيوخنا عن أبي الحسن بن الغيور البغدادي عن أبي الحسن العبيدي، عن أبي عمر وعبيد الله بن عثمان العثماني عن أبيه عن عبد الله بن نافع بن مالك، وأخبرنا بها أيضا أبو محمد بن عتاب عن أبي عبيد الله بن نبات عن ابن مفرج، عن أبي جعفر محمود بن عبد الحميد الفرغاني، عن عثمان بن عبد الله ابن سعيد بن المغيرة العثماني، قال: حدثنا عبد الله ابن نافع الزبيرى. قال: هذا كتاب وضعه مالك بن أنس...».

هذه أسانيد الرسالة التي ذكرها القاضي عياض في مداركه، والرسالة المطبوعة في مصر لها سندان آخران ينتهي أحدهما إلى عبد الله بن نافع، ويرويه ابن نافع عن أبي بكر بن عبد العزيز بن عبد الله بن عمر بن الخطاب عن مالك، وثانيهما ينتهي بأبي حمزة الزبيرى، ثم أبي بكر بن عبد العزيز الخطابي المذكور آنفا، لكنه في هذا السند يذكر أن الرسالة إلى يحيى بن خالد البرمكي، لا إلى الرشيد، ويقول الراوي: الجمع بينهما ممكن بأن يكون كتب لهذا، ولهذا، وارتفع الإشكال[1].

٢٢ - هذه أسناد الرسالة، وقد رأيت أنها مختلفة بعضها مرفوع، وبعضها مقطوع، وبعضها يذكر أن الرسالة كانت لهارون، وبعضها يذكر أنها كانت ليحيى بن خالد، وما ذكره الراوي من التوفيق، وإن كان ممكنا في نظره فهو غير مستساغ في ذاته.

ولقد أنكر نسبة هذه الرسالة إلى مالك بعض من علماء المالكية، منهم كما في المدارك «إسماعيل القاضي، والأبهري، وأبو محمد بن أبي زيد، وقال: إنها لا تصح، وإن طريقها إلى مالك ضعيف، وفيها أحاديث لا نعرفها، وقال الأبهري: فيها أحاديث لو سمع مالك من يحدِّث بها لأدبه، وأحاديث منكرة تخالف أصوله. قالوا: وأشياء

(١) خاتمة سعد الشموس والأقمار وزبدة شريعة النبي المختار، ص٢٧١.

فيها أخرى لا تعرف من مذهب مالك ورأيه، وقد أنكرها أصبغ بن الفرج أيضا، وحلف ما هي من وضع مالك»[1].

ونرى من هذا أن أولئك العلماء ينكرونها، لضعف سندها، واضطرابه، ولأن فيها أحاديث ينكر مالك مثلها رضي الله عنه، وفيها أحكام مخالفة لمذهب مالك المشهور ورأيه، فكانت أسباب التكذيب مشتقة من سندها، ومن متنها، ولذلك ردوها.

٢٣ - وإننا لما تقصينا هذه الرسالة وقرأناها بقليل من الفحص انتهينا إلى أنه لا يمكن أن يكون كل ما اشتملت عليه الرسالة المطبوعة في مصر، والمشهورة مما ينسب إلى مالك؛ لأن مالكًا رحمه الله كان رجلا كيِّسًا، وكان يعرف مواضع القول، وقد جاءه عهد الرشيد، وقد بلغ من جلال السن، وحسن الخبرة، وتجارب الحياة ما يجعله يعرف كيف يخاطب الملوك، وما هو الأجدى في الحديث معهم، ثم إن مالكًا رحمه الله كان ممن يقل في القول، ويصيب به المفصل، ولا يزيد عما ينبغي.

وإن إرشاد الملوك يكون فيما هو من أعمالهم لا في الأمور التي يتساوون فيها مع سائر الناس، وقد رأيناه في الرسالة لا يتصدى للعدل والظلم إلا قليلاً، وهما أخص ما يخاطب في شأنهما الملوك، ووجدناه يتحدث عن الاغتسال، وعن الأكل جنبا، فيجيء في الرسالة: لا بأس أن تغتسل في الحمام وأنت جنب وتصلى، وفيها: لا بأس أن تأكل جنبًا، وإن كنت لم تتوضأ إذا غسلت يدك[2]، وفيها: لا بأس بمصافحة الجنب ومباشرته، ومثل هذا لا يخاطب به الملوك، وليس هو موضع عظتهم، بل إنه ليس موعظة لأحد، إنما هو إفتاء لمن يستفتى من عامة الناس.

وتجد فيها ما لا يمكن أن يكون خطابًا لخليفة ليس فوقه أحد إلا الله سبحانه، ففيها: «إذا حضرت أمرا ليس بطاعة الله، ولا تقدر أن تدفعه فقم عنه ولا تقعد، بلغني عن النبي ﷺ أنه قال: **أَلاَ لا يَمْنَعَنَّ أَحَدَكُمْ هَيْبَةُ النَّاسِ أَنْ يَقُولَ بِحَقٍّ إِذَا رَآهُ أَوْ شَهِدَهُ**».

إن نهي الشخص إنما يكون فيما يتصوره منه، وهل يتصور أن الحاكم الذي كانت تطلب الملوك رضاه من مشارق الأرض ومغاربها يحضر أمرا ليس بطاعة الله ولا يقدر

---

(١) المدارك، ص٤٣٢.

(٢) الرسالة، ص٢٧٧.

على دفعـه، إننا لا نستطيع أن نتـصور أن مالكًا الكيِّس العـاقل يقول مـثل ذلك القول للرشيد؛ لأنه غير مستساغ، ولا مقبول.

ومن مثل هذا ما جـاء فيها: ومن أولاك مـعروفًا، وعجزت عن مـكافاته، فأثن عليه، واذكره به. وهل يتصور أن من كان له ملك الـرشيد وسلطانه، يعجز عن المكافأة على معـروف، حتى يستعـيض بما هو صنيع الشعراء، لا صنيع الخلفـاء، وهو الإشادة بالذكر والثناء، والقول الحسن.

ومما جاء فيها ولا يتصور أن يكون من الخلفاء: إذا دعيت إلى تحمل الشهادة فإنك مخير، فإن شهدت، فلا يسعك الامتـناع إذا دعيت، فهل يتصـور من الخليفة أن يجيئه الناس ليشهدوه على بيـعاتهم، وأحوالهم وأعمالهم ليشهد بهـا بين يدي القضاء.. لقد جـاء ذلك في هذه الرسالة منسـوبا إلى إمـام دار الهجـرة مـالك، على أنه نصـيحـة للرشيد.

ومما جاء في الرسالة، وهو لا يحسن أن يكون مـوضع إرشاد للملوك أو السوقة: إذا أكلت طعاما، فعلَق بين أصابعك، فالعقها، وأسنانك فتخلل[1].

وإنك تجد في ذلك الذي لا يليـق أن يكون مـوعظة للخلفاء؛ لأنه لا يكون منهم ما يقتضـيها - كثيرًا جدًا في هذه الرسـالة، ولذلك نظن ظنًا يكاد يكون يقينًا بأن ما في هذه الرسالة لا يمكن أن يكون كله لمالك، بل لا يمكن أن يكون أكـثره له؛ لأن أكثره لا يكون من مواعـظ الملوك، إذ مواعظ الملوك تكون فيـما يتـصل بتخويفـهم من الله وبما اختصوا به، وهو القـيام على شئون الرعية، وتدبير أمورها، والسـعي لصلاحها، ورفع المظالم، وإقامة العدل.

٢٤ - وإننا إذ نحكم بأن هذه الرسالة لا يمكن أن يكون كلهـا، ولا جلها منسوبًا لمالك رضي الله عنه، فإنه يغلب على الظن أن بعضها تصح نسبته إليه بل نرجح نسبته إليه؛ لأنا وجدنا في رسالة أخرى أوثق من هذه سندًا وهي مما يليق أن يكون موعظة للخلفاء، فهو لا يتجـاوز تذكيره بالوعد والـوعيد، وهو مقـدمة هذه الرسالة، فـعسى أن يكون الذين نحلوا مالكًا هذا، جاءوا إلى رسالة منسوبة إلى مالك، صحـيحة النسبة إليه، فأتوا بها، وأضافوا ما زادوا مما رأينا، وما تركنا ذكره، لأنه كثـير، ومنه ما لا يتفق مع المشهور عن مالك.

ولنذكر مقـدمتها، فقـد وجدناه بنصه في المدارك، برواية سعـيد بن أبي زبير من رسالة لأحد الخلفاء.

---

(١) الرسالة، ص٣٧٩.

وهذا نص ما في المدارك: «قال سعيد بن أبي زبير: كتب مالك -رحمه الله- إلى بعض الخلفاء كتابا يعظه فيه: «أما بعد: فإنِّي أكتُبُ إليكَ بكتاب لَمْ آلُكَ فيه رُشْدًا، ولم أدَّخرْ فيه نُصْحا، تحميدًا لله وأدبًا عن رسول الله ﷺ، فتَدَبَّرْهُ بعقلك ورَدِّدْ فيه بصرَكَ وأرْعِهِ سَمْعَكَ، ثُمَّ اعْقِلْهُ بقلبك وأحْضِرْهُ فهمَك، ولا تُغَيِّبَنَّ عنه ذهنَك. فإن فيه الفَضْلَ في الدنيا وحُسْنَ ثوابِ الله تعالى في الآخرةِ، واللهَ أسألُ لنا ولَكَ التوفيقَ. اُذْكُرْ نفسَك في غَمَراتِ الموت وكَرْبِه، وما هو نازلٌ بِكَ منه، وما أنتَ مَوْقوفٌ عليه بعدَ الموتِ مِنَ العَرْضِ على الله سبحانه، ثم الحسابِ ثم الخلود بعد الحساب، وأعِدَّ لله عز وجل ما يُسَهِّلُ به عليكَ أهوالَ تلك المَشاهد وكُرَبَها؛ فإنك لو رأيتَ أهلَ سَخَطِ الله تعالى وما صاروا إليه منْ أهوالِ العذابِ وشدَّةِ نقْمَته عليهم، وسمعتَ زفيرَهم في النارِ وشَهيقَهم مع كُلوحِ وجوهِهِم وطولِ غمِّهم، وتَقَلُّبهم في دَرَكاتها على وجوهِهِم لا يَسْمعون ولا يُبصرون، ويَدْعُون بالوَيْلِ والثُّبورِ وأعظمُ من ذلك حسرةً وبَلِيَّةً عليهم إعراضُ الله تعالى عنهم، وانقطاعُ رَجائهم، وإجابتُه إيَّاهُمْ بعد طولِ غَمِّهم ودوامِ حُزْنهم بقوله: ﴿قَالَ اخْسَئُوا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ ﴿١٠٨﴾﴾ [المؤمنون] لم يَتعاظَمْ شيءٌ منَ الدنيا إلا طَلَبْتَ به النَّجاةَ منْ ذلك، وأرَدْتَ به الأمانَ منْ أهْواله، ولو قَدَّمْتَ في طَلَبِ النَّجاةِ منْ تلك الشَّدائد جميعَ ما مَلَكَ أهلُ الدنيا لكانَ صغيراً حقيراً. ولو رأيتَ أهلَ طاعةِ الله تعالى، وما صاروا إليه منْ كَرَمِ الله عز وجل، وشريفِ مَنْزِلَتِهم عندَه، مع قُرْبِهم منه عز وجل، ونَضْرةِ وجوهِهِم ونورِ ألوانهم، وسُرورِهم بالنعيمِ المُقيمِ، والنظرِ إليه سبحانه والمكانَةِ منه، لتَقَلَّلَ في عينك عظيمُ ما طَلَبْتَ به صغيرَ ما عندَ الله، ولَصَغُرَ في عينك جَسيمُ ما طَلَبْتَ به صغيرَ ذلك من الآخرة. فاحْذَرْ على نفسك - يرحمك الله - حَذَراً غير تَغْرير وبادِرْ بنفسك قَبْلَ أن تُسْبَقَ إليها وما تَخافُ الحَسْرةَ منه عندَ نُزولِ الموتِ، وخاصِمْ نفسَك على مَهَلٍ وأنت تَقْدر بإذن الله عز وجل على جَرِّ المَنْفَعَةِ إليها ودَفْعِ البَلِيَّةِ عنها، قبل أن يَتَولَّى اللهُ حسابَها، ثم لا تَقدرُ على صَرْفِ المكروه عنها ولا اكتسابِ المَنْفَعة لها، ولا تجدُ لها حُجَّةً ولا عُذرا، فَتَبُوء بسوءِ كَسْبِها. واجْعَلْ لِلّه نصيباً مِنْ نفسِك بالليلِ والنهارِ»[1].

(١) راجع المدارك ص٢٧٠، وسعد الشموس والأقمار، ص٢٧١، وتجد في هذه الرسالة بعد، واجْعَلْ لِلّه نصيبًا مِنْ نفسك بالليلِ والنهارِ، صَلِّ بالنهارِ اثنتَيْ عشرةَ ركعةً. . وترى أن الاتصال بين هذا وما سبقه غير محكم إحكامًا نفسيًا، بينما تجد ما يعقب الجملة السابقة في المدارك، «فإن عمرك ينقص مع=

٢٥ - هذه مقدمة تلك الرسالة، وهي أكثر ما جاء في رسالة أخرى ثابتة السند، وعلى ذلك يصح لنا أن نقول بعد أن تبين أن مضمونها لا يصلح أكثره لخطاب الرشيد. إن الرسالة منتحلة، ولتمويهها، أو تقريبها جعلت مقدمتها رسالة صحيحة ثابتة النسبة بسند وثيق، وهي مستساغة مقبولة، صالحة لأن تكون وعظا للملوك والخلفاء، وأضيفت إليها بعد ذلك الأجزاء المنحولة، والتي اشتملت في نفسها على دليل بطلانها، وبرهان ردها، وعدم استساغتها.

وهذه الرسائل كلها لا تعد تأليفا له في الفقه يستقي منه مذهب مالك، ولا تدوينًا للأحاديث التي صحت عنده، إنما الذي يكشف عن منهاجه في الفقه، ويبين جملة من آرائه فيه، وهو ديوان الأحاديث الثابتة عنده، الموطأ. ولننتقل إلى الكلام فيه.

الموطأ:

٢٦ - يعد الموطأ أول مؤلف ثابت النسبة من غير شك[١]، ذاع وانتشر في الإسلام، وتناقلته الأجيال جيلا بعد جيل إلى يومنا هذا، وهو ثابت النسبة إلى الإمام مالك رضي الله عنه، وهو يعد الأول في التأليف في الفقه والحديث معا، فقد كان الناس في العصر قبله يعتمدون على الذاكرة أكثر مما يعتمدون على الكتاب، ويعتمدون في العلم على السماع والتلقي، لا على المكتوب المدون، وإن كان ثمة شيء فهو تلك المجموعات الخاصة التي نوهنا عنها من قبل، أما في الحديث والفقه، فقد جاء في مقدمة فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر ما نصه:

«اعلم علمني الله وإياك، أن آثار النبي ﷺ لم تكن في عصر الصحابة، وكبار تابعيهم مدونة في الجوامع، ولا مرتبة لأمرين: (أحدهما) أنهم كانوا في ابتداء الحال قد نُهوا عن ذلك، كما ثبت في صحيح مسلم، خشية أن يختلط بعض ذلك بالقرآن العظيم. (ثانيهما) سعة حفظهم وسيلان أذهانهم، ولأن أكثرهم كانوا لا يعرفون الكتابة. ثم حدث في آخر عصر التابعين تدوين الآثار وتبويب الأخبار، لما انتشر العلماء في الأمصار، ولما كثر الابتداع من الخوارج والروافض، ومنكري الأقدار، فأول من

=ساعات الليل والنهار. هذا، ويلاحظ أن الاختلاف بين المصدرين في بعض الحروف هو من التصحيف أو اختلاف الرواية.

(١) ينسب للإمام زيد المتوفي سنة ١٢٢هـ كتاب المجموع، ولكن يتشكك بعض العلماء في هذه النسبة.

جمع ذلك الربيع بين صبيح، وسعيد بن أبي عروبة، وغيرهما، وكانوا يصنفون كل باب على حدة إلى أن قام كبار أهل الطبقة الثالثة، فدونوا الأحكام، فصنف الإمام مالك الموطأ، وتوخي فيه القوي من حديث أهل الحجاز، ومزجه بأقوال الصحابة، وفتاوى التابعين، ومن بعدهم»[1].

لم يحفظ التاريخ مأثورًا في الحديث والفقه، يقرؤه الناس إلى اليوم أقدم من الموطأ، ولقد كان عصر مالك يوعز بالتأليف، لأن الفرق، أو أهل الأهواء كما يسميهم الأثريون كمالك وغيره، كانوا يدوِّنون مقالاتهم، ويدافعون عنها، فكان لابد أن يتجه الأثريون إلى تدوين الحديث وأقوال الصحابة والتابعين، ولأن الذاكرة أخذت تثقل بعظيم ما يجب أن يحفظه، فكان لابد من الاستعانة بالكتاب، كما رأيت من ابن شهاب عندما كان يحرض تلاميذه على كتابة ما يسمعون خشية نسيانه، ولأن كثرة ادعاء الفرق المختلفة الأحاديث، أوجب تمييز صحيحها بتدوينه، ليكون معلوما للناس فلا يضلوا.

ولقد سبق الاتجاه إلى تدوين أحاديث أهل الحجاز، وأقوال الصحابة والتابعين، مالكًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. فقد نوهنا إلى أن عمر بن عبد العزيز قد رأى فيما رأى لصلاح المسلمين وحماية الإسلام تدوين صحاح الأحاديث وأقوال الصحابة والتابعين المعروفة بالمدينة. وقد جاء في شرح الموطأ للزرقاني: لَمْ يَكُنْ الصَّحَابَةُ وَلاَ التَّابِعُون يكْتُبُون الحُديثَ، إنَّمَا كَانُوا يُؤَدُّونَهَا لَفْظًا، ويَأْخُذُونَهَا حفْظًا، إلاَّ كِتَابَ الصَّدَقَات، وَالشَّيْءَ اليَسِيرَ الَّذي يَقِفُ عَلَيْه البَاحثُ بَعْدَ الاسْتقْصَاء، حَتَّى خيفَ عَلَيْه الدُّرُوسُ، وَأَسْرَعَ في الْعُلَمَاء الْمَوْتُ أَمَرَ أَميرُ الْمُؤْمنينَ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ الأُمَوِيُّ أَبَا بَكْرٍ الحَزْميَّ أَن انْظُرْ مَا كَانَ منْ سُنَّة أَوْ حَديث عُمَرَ فَاكْتُبْه، وقال مالك في الموطأ رواية محمد بن الحسن: أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ سَعيد، عَنْ عَبْد الله بْنِ دينَار، قَالَ: كَتَبَ عُمَرُ بْنُ عَبْد الْعَزيز إلَى أَبِي بَكْرِ بْنِ مُحَمَّد بْنِ عَمْرِو بْنِ حَزْمٍ: أَن انْظُرْ مَا كَانَ منْ حَديث رَسُول الله ﷺ، أَوْ سُنَّة مَاضيَة، أَوْ حَديث عَمْرَةَ بِنْت عَبْدِ الرَّحْمَنِ فَاكْتُبْهُ، فَإِنِّي قَدْ خفْتُ دُرُوسَ الْعلْمِ، وَذَهَابَ أَهْلِه[2].

٢٧ - كان الاتجاه إذن قد وُجد قبل مالك وفي عصره إلى تدوين أقوال الصحابة والتابعين، وأحاديث رسول الله ﷺ، ووجد من قبل مالك من أخذ في جمع هذه

(١) مقدمة فتح الباري، ص٤ طبع الشيخ منير الدمشقي.
(٢) مقدمة شرح الموطأ للزرقاني، ص١٠.

الآثار، وجمع ناس من أقرانه مسائل في فقه الحجاز ودونّها في كتاب، وقرأه الناس في حينه، فقد روى أن عبد العزيز بن الماجشون أول من عمل موطأ جمع فيه ما اجتمع عليه أهل المدينة، وقد اطلع عليه مالك، ونقده بأنه لم يبتدئ بالحديث، ونقل السيوطي في ذلك عن ابن عبد البر ما نصه: أول من عمل كتابًا بالمدينة على معنى الموطأ، من ذكر ما أجمع عليه أهل المدينة عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة الماجشون، وعمل ذلك كلاما بغير حديث، فأتي مالك، فنظر فيه، فقال: ما أحسن ما عمل، ولو كنت أنا الذي عملت لبدأت بالآثار، ثم سددت ذلك بالكلام[1].

وجدَّت الدواعي والمثل ليؤلف مالك الموطأ، إذ وجد غيره قد جمع أبواب الفقه المجمع عليه عند أهل المدينة، فكان عليه أن يكتب ما دام قد وجد أن الذي كتب لم يسلك الطريق الأمثل، فكتب، ويظهر أنه كان وقت كتابته ونشره، فقد وجد كتبًا مثله حتى قد قيل له: شغلت نفسك بهذا الكتاب وقد شاركك فيه الناس، وعملوا أمثاله، فقال: ائتوني بها فنظر فيها، ثم قال: لتعلمن ما أريد به وجه الله.

ولكن لم يقدَّر لمدوَّن قبل موطأ مالك ما قدر له من الذيوع والانتشار والبقاء في الأجيال، حتى يجتاز الحقب، فيصل إلى جيلنا كما جمعه صاحبه، ولذلك قلنا أنه أول كتاب جمع ودوِّن، وبقي إلى يومنا هذا.

٢٨ - كان ظهور الموطأ إذن نتيجة لمقتضيات الزمن، ووجود الدواعي إليه، إذ اتجهت همة العلماء والخلفاء من قبل عصر مالك إلى جمع علم المدينة، ونزَع العلماء إلى ذلك في عصره، فلما بلغ هو ذلك الشأو في الإفتاء، وصار مقصد طلاب العلم من كل مكان، إذ صار إمام دار الهجرة غير منازع فيها من أحد، كان لابد من أن يجمع أحاديث المدينة وأقوال الصحابة والتابعين بها، وبعبارة عامة يجمع العلم المدني، إذ طلبه الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز من قبل، وصار الغاية المرتجاة، ورأي هو أن الثمر قد آن أن يحصد ويجمع، حتى لا تعصف به الرياح، فجمعه، ودونه، ولكن علماء الأخبار يذكرون أن جمع مالك للموطأ كان بناء على طلب أبي جعفر المنصور، فيقولون إن أبا جعفر قال لمالك: ضع للناس كتابًا أحملهم عليه، ويروون أنه قال له: يا أبا

---

(١) تزيين الممالك في مناقب الإمام مالك، ص٤٤، وقد ذكر التاريخ من هذه الموطآت ثلاثة غير موطأ ابن الماجشون، موطأ إبراهيم بن محمد الأسلمي المتوفي سنة ١٨٤، وموطأ عبد الله بن وهب الفهري المتوفي سنة ١٩٧، وموطأ عبد الرحمن بن أبي ذؤيب.

عبدالله ضم هذا العمل، ودوّنه كتبا، وتجنب فيها شدائد عبد الله بن عمر، ورخص ابن عباس، وشواذ ابن مسعود، واقصد أواسط الأمور، وما اجتمع عليه الصحابة.

ويروى أنه حصلت بينهما مجاوبة في الغرض من الكتابة، إذ قال أبو جعفر: «اجعل العلم يا أبا عبد الله علما واحدا، فقال له مالك: إن أصحاب رسول الله ﷺ تفرقوا في البلاد، فأفتى كل في مصره - أي في بلده - بما رأى، وإن لأهل هذا البلد (أي مكة) قولا، ولأهل المدينة قولا، ولأهل العراق قولا قد تعدّوا فيه طوركم، فقال: أما أهل العراق، فلست أقبل منهم صرفا ولا عدلا، وإنما العلم على أهل المدينة فضع للناس العلم، فقال له مالك: إن أهل العراق لا يرضون علمنا، فقال أبو جعفر: يضرب عليه عامتهم بالسيف، وتقطع عليه ظهورهم بالسياط»[1].

٢٩ - إذن فقد فكر أبو جعفر في الأمر الذي فكر فيه عمر بن عبد العزيز، وهو جمع العلم المدني، فقد أمر هذا أبا بكر الحزمي، وأمر ذلك مالكًا رضي الله عنه، وإذا كانت قد توافرت الدواعي عند مالك من تلقاء نفسه لتدوين العلم المدني خشية الدروس فقد كان طلب الخليفة مزكيا للأمر الذي رأي دواعيه متوافرة.

وإن الخليفة كما تدل الروايات ما كان يقصد من الجمع الخوف على ذهاب العلم بذهاب العلماء، وإنما كان له مطلب آخر، وهو توحيد الأقضية في كل الأمصار، إذ إن ذلك من الأمور التي كثر التفكير فيها في عصر أبي جعفر؛ لأن الخلاف بين الفقهاء قد اتسعت آفاقه، ولا منجاة من آثار ذلك الاختلاف في الأقضية إلا بجمع السنة واختيار سبيل وسط من أقوال الفقهاء يكون مذهب القضاة، يقضون به، ولا يخرجون عليه، وكان هذا مما تقدم به عبد الله بن المقفع للمنصور، ولننقل لك بعضا مما جاء في رسالة الصحابة خاصا بذلك، فقد جاء فيها: «ومما ينظر أمير المؤمنين فيه من أمر هذين المصرين «الكوفة والبصرة» وغيرهما من الأمصار والنواحي اختلاف هذه الأحكام المتناقضة التي قد بلغ اختلافها أمرًا عظيمًا في الدماء والفروج والأموال، فيستحل الدم والفرج بالحيرة، وهما يحرمان بالكوفة، ويكون مثل ذلك الاختلاف في جوف الكوفة، فيستحل في ناحية منها ما يحرم في الناحية الأخرى، غير أنه على كثرة ألوانه نافذ على المسلمين في دمائهم وحُرمهم يقضي به قضاة، جائز أمرهم وحكمهم، مع أنه ليس ينظر في ذلك من

(١) راجع هذه الروايات الثلاث في المدارك، ص٣٠، ٣٢، ٣٣.

أهل العراق وأهل الحجاز فريق إلا قد لج بهم العجب بما في أيديهم، والاستخفاف ممن سواهم، فأقحمهم ذلك في الأمور التي يغضب لها من سمعها من ذوي الألباب.

«أما من يدعي لزوم السنة منهم، فيجعل ما ليس سنة سنة، حتى يبلغ ذلك به إلى أن يسفك الدم بغير بينة ولا حجة على الأمر الذي يزعم أنه سنة، وإذا سئل عن ذلك لم يستطع أن يقول: هريق فيه دم على عهد رسول الله ﷺ، أو أئمة الهدي من بعده، وإذا قيل له: أي دم سفك على هذه السنة التي تزعمون؟ قالوا: فعل ذلك عبدالملك بن مروان، أو أمير من بعض أولئك الأمراء، وأما من يأخذ بالرأي، فيبلغ به الاعتزام عن رأيه أن يقول في الأمر الجسيم من أمر المسلمين قولا لا يوافقه عليه أحد من المسلمين، ثم لا يستوحش لانفراده بذلك وإمضائه الحكم عليه، وهو مقر أنه رأي منه - لا يحتج بكتاب ولا سنة.

«فلو رأي أمير المؤمنين أن يأمر بهذه الأقضية، والسير المختلفة، فترفع إليه في كتاب، ويرفع معها ما يحتج به كل قوم من سنة أو قياس، ثم نظر أمير المؤمنين في ذلك وأمضى في كل قضية برأيه الذي يلهمه الله، ويعزم له عليه عزمًا، وينهى عن القضاء بخلافه، وكتب بذلك كتابًا جامعًا، لرجونا أن يجعل الله هذه الأحكام المختلطة الصواب بالخطأ حكما واحدًا صوابًا، ورجونا أن يكون اجتماع السير قربة لإجماع الأمر برأي أمير المؤمنين، وعلى لسانه، ثم يكون ذلك من إمام لآخر آخر الدهر إن شاء الله»[1].

٣٠ - وترى من هذه الفقرات أن جمع القضاء على رأي واحد كان فكرة تقوم بأذهان المفكرين، لما رأوا من تضارب الأقضية واضطراب الأحكام، وتناقضها بسبب اختلاف الآراء الفقهية.

وقد رأى ابن المقفع أن تجمع الآراء المختلفة لكل طائفة، ويختار الخليفة من بينها ما يراه أصلح وأقرب إلى السنة، فلم يتجه أبو جعفر ذلك الاتجاه، عند أخذه بالفكرة، بل اتجه إلى العلم المدني، ليجعل منه قانونا يكون القضاء على مقتضاه؛ لأن علم المدينة أقرب إلى السنة من جملته، ويظهر أنه كان على علم به، ولأن بغضه للعراق وفقهائه الذين كانوا ينقدونه أحيانًا، جعله يتجه إلى العلم المدني وحده، فطلب إلى مالك ما

---

(١) رسائل البلغاء، ص١٢٦.

طلب، وعارض مالك بما قــال، لكي لا يفرض على الناس رأيًا ارتآه، وقد يكون وصل إلى علمهم عن صحابي غير ما رأى، وخشية أن يتحمل هو وحده التبعات كلها في كل الأقطار.

٣١ - وجــدَّت الدواعي لتدوين الموطــأ، وجاء طلب الخليــفة مــتــفقًا مع تلك الدواعي التي ارتآها مالك، وأجاب نداءها من تلقاء نفسه.

ولكن لم يقدر أن يتم التدوين في عصر أبي جعفر المنصور، فقد تم تدوين الموطأ حوالي سنة ١٥٩هـ بعــد أن توفي المنصور، وقــيل في أواخر أيامه، كــما أن أبا بكر بن حزم لم يجمع السنن إلا بعد وفاة عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه.

ويظهر أن مالكًا أخــذ وقتًا طويلاً في تدوينه، وتمحيصه، حــتى استطاع أن ينشره على الناس، فإن طلب أبي جعفر تدوينه كان حول سنة ١٤٨هـ[١]، ونشره على الناس كان حــول سنة ١٥٩هـ أي أن الفتــرة بين الطلب والنشر كانت نــحو إحدى عــشرة سنة قضاها مالك في جمعه وتمحيصــه، ولقد قالوا أنه استمر يمحِّص فيه إلى أن مات، فكان كلما راجعه حذف منه بعض ما كان قد أقر.

٣٢ - لم يدرك أبو جعفر الكتاب، فقد مات قبله، وقد كان رأي الخلفاء من بعده مثل رأيه، فــقد كان رأي المهدي كــأبيه ثم رأي الرشيــد أن تنشر في كل مِصر نســخة، ويسير القضاة في الأمصار في أحكامهم عــلى مقتضاه، وطلب كلاهما ذلك إلى مالك، ولكن مالكًا كان يمانع في ذلك ممانعة شديدة.

جاء في المدارك: روي أن المهدي قــال له: ضع كتابا أحمل الناس عليــه فقال له مالك: أما هذا الصقع، يعني المغرب، فقد كفيته، وأما الشام ففيه الأوزاعي، وأما أهل العراق فهم أهل العراق[٢].

وقال السيوطي في مناقب مالك: «أخرج أبو نعيم في الحلية عَنْ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْد الحَكَمِ، قَالَ: سَمِعْتُ مَالِكَ بْنَ أَنَسٍ، يَــقُولُ: شَاوَرَنِي هَارُونُ الرَّشِيدُ فِي ثَلاثٍ فِي أَنْ

---

(١) راجع في هذا: الانتقاء وهامشه، ص٤٠.

(٢) المدارك، ص٢٣٢ وتدل هذه الرواية على أن الموطأ لم يكن قــد كتب، ولعل ذلك في أول خلافــة المهدي التي كانت سنة ١٥٨هــ، وأما ما جاء فيها من اعتــماد مالك على الأوزاعي في الشام، فهو اعتماده على تلاميذه، وفــقهه الذي عمل به فيه زمنا طويلا حــتى غلب عليه الفقه الشافــعي، ولم يكن الأوزاعي حيا وقت هذا الكلام، لأنه توفي سنة ١٥٧ قبل تولي المهدي.

يُعَلِّقَ المُوَطَّأَ فِي الْكَـعْبَـةِ وَيَحْـمِلَ النَّاسَ عَلَى مَا فِـيـهِ، وَفِي أَنْ يَنْقُضَ مِنْبَـرَ النَّبِيِّ ﷺ وَيَجْعَلَهُ مِنْ جَوْهَرٍ وَذَهَبٍ وَفِضَّةٍ وَفِي أَنْ يُقَدِّمَ نَافِعَ بْنَ أَبِي نُعَـيْمٍ إِمَامًا يُصَلِّي فِي مَسْجِدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقُلْتُ: يَا أَمِـيرَ المُؤْمِنِينَ أَمَّا تَعْلِيقُ المُوَطَّأِ فِي الكَعْبَةِ فَـإِنَّ أَصْحَابَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ اخْتَلَفُوا فِي الْفُرُوعِ وَتَفَرَّقُوا فِي الأَفَاقِ وَكُـلٌّ عِنْدَ نَفْسِهِ مُصِيبٌ، وَأَمَّا نَقْضُ مِنْبَرِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَاتِّخَاذُكَ إِيَّاهُ مِنْ جَوْهَرٍ وَذَهَبٍ وَفِـضَّةٍ فَلا أَرَى أَنْ تَحْرِمَ النَّاسَ أَثَرَ النَّبِيِّ ﷺ وَأَمَّا تَقْدِمَتُكَ نَافِعًا إِمَامًا يُصَلِّي بِالنَّاسِ فِي مَسْجِدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَإِنَّ نَافِعًا إِمَامٌ فِي الْقِرَاءَةِ وَلاَ يُؤْمَنُ أَنْ تَنْدُرَ مِنْهُ نَادِرَةٌ فِي الْمِحْرَابِ فَتُحْفَظَ عَلَيْهِ، قَالَ: وَفَّقَكَ اللَّهُ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ».

ويظهر أن مـالكًا لم ينظر إلى اختلاف الأحـكام والأقضية تـلك النظرة التي كان ينظرها ابن المقفع، بل كان يرى أن الاختلاف ضروري لتكون الأحكام متوافقة مع عرف كل إقليم ما دامت لم تخالف نصا من كـتاب أو سنة، ولكي لا يكون الناس في ضيق، فإنه يروي أنه قـال مرة للرشيـد عندما كرر عليـه طلب نشر الموطأ: يا أمـير المؤمنين إن اختلاف العلمـاء رحمة الله على هذه الأمة، كل يتـبع ما صح عنده، وكل على هدي، وكل يريد الله[1].

٣٣ - هذه بواعث تأليف مالك للموطـأ، وطلب الخلفاء تأليـفه، ومحاولتهم أن يجعلوا منه قـانونا عاما يرجع إليه القـضاة في أحكامهم، وممانعة مـالك في ذلك، وما ذكـره لهم من أن ذلك ليس في مـصلحة المسلمـين، ولا من السنة، والآن نريد أن نبين كيف كان مسلك مالك في جمع موطئه.

كان مسلك مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في الكتاب يتـفق مع الغرض الذي قصده من جـمعه، والباعث الذي بعثه إليه، ولم يكن الغرض أن يدوِّن طائفة من الأحاديث صحت عنده، كما هو الشأن في صحاح السنة التي دوِّنت من بعده، بل كان الغرض من الكتاب جمع الفقه المدني، والأسـاس الذي قام عليه، فهـو كتاب حديث، وسنة، وفـقه، ولذا نجده يذكر الأحاديث في الموضوع الفقهي الذي اجتهد فيه، ثم عمل أهل المدينة المجمع عليه، ثم رأي من التقى بهم من التابعين وأهل الفقه، والرأي المشهور بالمدينة فإن لم يكن شيء من ذلك في المسألة التي بين يديه اجتهد رأيه على ضوء ما يعلم من الأحاديث والفتاوى والأقضية، ودوَّن رأيـه في ذلك، وإذا كان كذلك فالكتاب لا يبين فقط المجـموعة التي

(١) السيوطي، ص٤٦.

صحت عنده من أحاديث النبي ﷺ، ورأي أن ينشـرها بين الناس، ويدوِّنها في كتاب، بل يبين ذلك، ويذكر آراء الصـحابة والتابعين الذين اختـاروا آراءهم، والأمور التي رأي تدوينها في ذلك الكتاب، ولنذكر مسلكه في رواية الأحاديث، ثم مسلكه في الآراء التي دونها فيها.

٣٤ - كـان انتقـاء مالك للأحـاديث انتـقاء المتـعرف لأحـوال رواتها الفـاحص لأحوالهم، وإذا كان أبو حنيـفة قد اشتهر بفـهمه لفقه الحديث، وتفـسيره تفسيرا فـقهيا يستنبط منه العلل التي يبني عـليها الأقيسـة، فمالك ﷺ قد اشتهـر بنقد الرجال نقد الفاهم الخبير، ووزن الحديث بكتاب الله، والمشهور من السنة، وما يراه مجمعا عليه من أهل المدينة، ولعل مالكًـا أول من عني عناية شـديدة بدراسة رجال الحـديث، وإذا كان أخص مـا يعني به المحدثون دراسـة رجـال الحديث، وعـدلهم وضبطـهم وفهمـهم، فمـالك قد فـتح بمسلكه لهم عين الطـريق، فـسلكـوه وقد أثــرت عنه كـلمات في شروط الرجـال الذين يستـحقون أن يروي عنهم، ومن كـان يرفض روايته - تعـد بيانًا لشروط الرواة المقبولة روايتهم، ومن ذلك كان قوله: لا يُؤْخَذُ الْعِلْمُ عَنْ أَرْبَعَةٍ، وَيُؤْخَذُ مِمَّنْ سِـوَى ذَلِكَ: لا يُؤْخَذُ مِنْ صَـاحِبِ هَوًى يَدْعُو الـنَّاسَ إِلَى هَوَاهُ، وَلا مِنْ سَفِـيهٍ مُعْلِنٍ بِالسَّفَهِ، وَإِنْ كَانَ مِنْ أَرْوَى النَّاسِ، وَلا مِنْ رَجُلٍ يَكْذِبُ فِي أَحَادِيثِ النَّاسِ، وَإِنْ كُنْتَ لا تَتَّهِمُـهُ أَنْ يَكْذِبَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَلا مِنْ رَجُلٍ لَهُ فَضْلٌ وَصَـلاحٌ وَعِبَادَةٌ إِذَا كَانَ لاَ يَعْرِفُ مَا يُحَدِّثُ[1].

فهو لا يكـتفي كما ترى بالعـدالة، والضبط، بل لابد أن يكون الراوي عنده ممن يزن ما ينقل إليه، ويتـعرف حاله وحال من ينقل عنه، ولذا كـان يرفض أحاديث رجال كثـيرين من أهل الصلاح، ويعـرف لهم فضلهم، وتقـواهم وصلاحهم، وكـان يقول: «أدركت بهذه البلدة أقـوامًا لو استـسقى بهم القطر لسقـوا، قد سمعـوا العلم والحديث كثيرًا، مـا حدثت عن أحد منهم شيئًا؛ لأنهم كانوا ألزمـوا أنفسهم خوف الله والزهد، وهذا الشأن (يعني الحـديث والفتيـا) يحتاج إلى رجل مـعه تقي وورع وصيـانة، وإتقان وعلم وفهم، ويعلم مـا يخرج من رأسه وما يصل إليـه غدًا في القيامـة، فأما زهد بلا إتقان ولا معرفة فلا ينتفع به، وليس هو بحجة ولا يحمل عنهم العلم»[2].

---

(١) الانتقاء، ص١٦.

(٢) المدارك، ص١٢٢.

لهذا لم يرو عن كثيرين من أهل الصلاح والتقى إذا لم يكونوا ضابطين، ولذا كان يقول: «إِنَّ هَذَا الْعِلْمَ دِينٌ فَانْظُرُوا عَمَّنْ تَأْخُذُونَ دِينَكُمْ، لَقَدْ أَدْرَكْتُ سَبْعِينَ عِنْدَ هَذِه الأَسَاطِينِ، وَأَشَارَ إِلَى مَسْجِد الرَّسُولِ ﷺ يَقُولُونَ: قَالَ رَسُولُ اللَّه ﷺ، فَمَا أَخَذْتُ عَنْهُمْ شَيْئًا، وَإِنَّ أَحَدهم لو اؤتمن على بَيت مَال لَكَانَ أَمِينًا، إلا أَنَّهُمْ لَمْ يَكُونُوا مِنْ أَهْلِ هَذَا الشَّأْن»[1].

كان حريصًا على أن يكون الراوي الذي يروي عنه عدلا، ليس من أهل الهوى، ضابطًا، فاهمًا لما يروى، وما ينبغي أن يعلم، ويعلن، وكان يتشدد في فحص الرجال على مقتضى هذه الشروط، وكثيراً ما كان يرفض الرواية عن بعض الأشخاص، لظن سبق إليه فيهم، أو لأنه لم يتأكد استيفاء شروطه فيتركه حتى يموت، ثم يتبين أنه كان يصح الأخذ عنه. ولقد حكي هو هذه الحال عن نفسه، فقال: «كنت أرى الرجل من أهل المدينة، وعنده الحديث، أحب أن آخذه عنه، فلا أراه موضعًا، فأتركه حتى يموت فيفوتني، وقال: رأيت أيوب السختياني بمكة حجتين فما كتبت عنه، ورأيته في الثالثة قاعداً في فناء زمزم، فكان إذا ذكر عنده النبي ﷺ يبكي، حتى أرحمه. فلما رأيت ذلك كتبت عنه»[2].

وكان لحرصه على أن يكون رواته ثقات بالقيود التي ذكرنا، كان يرفض رواية علماء بلد بأسره. قيل له: لم لا تحدث عن أهل العراق؟ قال: «لأني رأيتهم إذا جاءونا يأخذون الحديث من غير ثقة. فقلت: إنهم كذلك في بلادهم»[3].

٣٥ - هذه شروطه في الراوي، أما حرصه على سلامة المتن فقد كان لا يقل عن حرصه في معرفة حال الراوي وضبطه، ولقد كان يستأنس برواية غيره دائمًا، ولذلك كان ينفر من الغريب نفوراً شديداً مهما يكن حال رواته.

وقد قيل له: «إن فلانا يحدثنا بغرائب، فقال: إنا من الغريب نفر، وإذا قيل له: إن هذا الحديث لم يحدث به غيرك تركه، وإذا قيل له: هذا حديث يحتج به أهل البدع تركه»[4].

---

(١) المدارك، ص١٢٢، والانتقاء، ص١٧.

(٢) المدارك، ص١٣٤.

(٣) المدارك، ص١٦٦.

(٤) المدارك، ص١٦٦، والمناقب للزواوي، ص٢٣.

وكان كثيــر التفتيش فيمــا يروي بعد روايته، حتى إنه ليسقط كـثيرًا مما رواه لعيب اكتشـفه في الراوي أو لشذوذ في الحـديث، أو نحو ذلك، ولقد قيل إن الموطأ كـان نحو عشـرة آلاف حديث، فلم يزل ينظر فـيه كل سنة، ويسقط منه حـتى بقي هذا الذي روته الأجيال، ولقد قال بعض تلاميذه: كان علم الناس في زيادة، وعلم مالك في نقصان[1].

ولقد كان يحدث بالحديث أحيانًا، ثم يبدو له عيب، ويأخذ في فقهه بغيره فيدوِّن بالحديث بغيـر رأيه، ولقد قيل له في ذلك: «أرأيت يا أبا عبـد الله أحـاديث تحدث بها ليس عليها رأيك، لأي شيء أقررتهـا»، فقال: «لو استقبلت من أمري مـا استدبرت ما فعلت، ولكنهـا انتشرت عند الناس، فـإن سألني عنها أحد لمَ أخـذت بها، وهي عند غيرى، اتخذني غرضًا»[2].

هذه عناية مالك بالحديث رواية ودراية، ولذلك كانت أحـاديثه في الموطأ منتقاة، وعد أهل الفن كل ما فـيه من الحديث صحيـحًا، إلا قليلاً، ولقد وصف ابن عـبد البر مالكًا في روايته وصفًا موجزًا محكمًا، فقال: «إن مالكًا كان من أشد الناس تركا لشذوذ العلم، وأشدهم انتقادًا للرجال، وأقلهم تكلفًا، وأتقنهم حفظًا، ولذلك صار إمامًا»[3].

٣٦ - هذا شـأن الموطأ في أحاديـثه، أمـا فقـهـه، فقـد كان بعـضـه تخريجًـا للأحاديث، وبعضه بيانا للأمر الذي كان مجتمعا عليـه بالمدينة، وبعضه بيانا لما كان عليه التابعون الذين التقى بـهم، وبعضه رأيا اختاره من مجمـوع آرائهم، وبعضه رأيا رآه قد قاسه على مـا علم، فهو شبيـه بما علمه من كتاب الله وسنة رسـوله ﷺ، ومـا اجتمع عليه أهل المدينة. وما نقله عن أهل العلم من الصحابة والتابعين.

ولقد وصف فقهه في الموطأ فقال: أما أكـثر ما في الكتاب، فرأي لعمري ما هو برأيي، ولكن سماع من غير واحـد من أهل العلم والفضل، والأئمة المقتدي بهم الذين أخذت عنهم، وهم الذين كانوا يتقون الله، فـكثر عليَّ، فقلت رأيي، وكان رأيهم مثل رأيي وذلك إذا كان رأيهم مـثل رأي الصحابة أدركوهم عليه، وأدركـتهم أنا على ذلك. فهذا وراثة توارثوها قرنًا عن قرن إلى زماننا وما كـان أرى ، فهو رأي جماعة ممن تقدم من الأئمة.

---

(١) المدارك، ص٢٣٢.

(٢) المدارك، ص١٦٨.

(٣) المناقب، ص٣٣.

وما كان فيه الأمر المجتمع عليه، فهو ما اجتمع عليه قول أهل الفقه والعلم لم يختلفوا فيه، وما قلت الأمر عندنا فهو ما عمل الناس به عندنا، وجرت به الأحكام، وعرفه الجاهل والعالم، وكذلك ما قلت ببلدنا فيه، وما قلدت فيه بعض أهل العلم، فهو شيء استحسنته من قول العلماء، وأما ما لم أسمعه منهم، فاجتهدت ونظرت على مذهب من لقيته حتى وقع ذلك موضع الحق، أو قريبا منه حتى لا نخرج على مذهب أهل المدينة وآرائهم، وإن لم أسمع ذلك بعينه، فنسبت الرأي بعد الاجتهاد مع السنة، وما مضى عليه أهل العلم المقتدى بهم، والأمر المعمول به عندنا من لدن رسول الله ﷺ والأئمة الراشدين، مع من لقيت فذلك رأيهم ما خرجت إلى غيرهم[1].

هذه خلاصة بينة تكشف كشفًا دقيقًا عن مسلك الإمام مالك رضي الله عنه في الاجتهاد من غير نص، فهو ينظر إلى ما اجتمع عليه أهل العلم، ثم ما عمل الناس به، وما جرت عليه الأحكام وعرفه العام والخاص، فإن لم يجد أمرًا اجتمع عليه علماء، أو صارت عليه الأحكام، أخذ ما يستحسنه من أقوال العلماء، فإن لم يجد اتجه إلى الاجتهاد على ضوء ما علم بأن يوازن ويقارب، ويلحق الأشباه بأشباهها والأشياء بأمثالها، وهو فيما يسمع وما يجتهد فيه لا يخرج عن العلم المدني إلى غيره يأخذه بالنص أو الحمل عليه؛ ولذلك قال أنه رأي، ليس برأيي، اي أنه نظر نظره، ورأي ارتآه، ولكنه ليس بدعًا ولا جديداً ولا ابتكاراً، ولا أمراً غريبًا على العلم المدني، ففي غير النصوص يتقيد في اجتهاده بعلم أهل المدينة المشهور عندهم، وبعلم الصحابة والتابعين، ثم بالقياس على ما قالوا وما أفتوا به.

٣٧ - والآن نسوق لك الأمثال من الموطأ:

(أ) فمن روايته الأحاديث وتخريجها ما جاء في شأن استتابة المرتد قبل قتله فقد قَالَ مَالِكٌ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «مَنْ غَيَّرَ دِينَهُ فَاضْرِبُوا عُنُقَهُ»، وَمَعْنَى قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ فِيمَا نُرَى وَاللَّهُ أَعْلَمُ، أَنَّهُ مَنْ خَرَجَ مِنَ الإِسْلامِ إِلَى غَيْرِهِ، مِثْلُ الزَّنَادِقَةِ وَأَشْبَاهِهِمْ، فَإِنَّ أُولَئِكَ إِذَا ظُهِرَ عَلَيْهِمْ قُتِلُوا وَلَمْ يُسْتَتَابُوا؛ لأَنَّهُ لا تُعْرَفُ تَوْبَتُهُمْ، وَأَنَّهُمْ كَانُوا يُسِرُّونَ الْكُفْرَ وَيُعْلِنُونَ الإِسْلامَ، فَلا أَرَى أَنْ يُسْتَتَابَ هَؤُلاءِ، وَلا يُقْبَلُ مِنْهُمْ قَوْلُهُمْ، وَأَمَّا مَنْ خَرَجَ مِنَ الإِسْلامِ إِلَى غَيْرِهِ، وَأَظْهَرَ ذَلِكَ فَإِنَّهُ يُسْتَتَابُ، فَإِنْ تَابَ وَإِلاَّ قُتِلَ، وَذَلِكَ لَوْ أَنَّ قَوْمًا كَانُوا عَلَى ذَلِكَ رَأَيْتُ أَنْ يُدْعَوْا إِلَى الإِسْلامِ

(١) المدارك، ص٢٣٤.

وَيُسْتَتَابُوا، فَإِنْ تَابُوا قُبِلَ ذَلِكَ مِنْهُمْ وَإِنْ لَمْ يَتُوبُوا قُتِلُوا، وَلَمْ يَعْنِ بِذَلِكَ فِيمَا نُرَى - وَاللَّهُ أَعْلَمُ - مَنْ خَرَجَ مِنَ الْيَهُودِيَّةِ إِلَى النَّصْرَانِيَّةِ، وَلَا مِنَ النَّصْرَانِيَّةِ إِلَى الْيَهُودِيَّةِ، وَلَا مَنْ يُغَيِّرُ دِينَهُ مِنْ أَهْلِ الأَدْيَانِ كُلِّهَا إِلاَّ الإِسْلَامِ؛ فَمَنْ خَرَجَ مِنَ الإِسْلَامِ إِلَى غَيْرِهِ وَأَظْهَرَ ذَلِكَ، فَذَلِكَ الَّذِي عُنِيَ بِهِ[1].

وتراه في هذا خرَّج الحديث تخريجًا حسنًا، وقيده برأيه تقييدًا معقولاً، فهو فسره بأن المراد بتغيير الدين الخروج من الإسلام إلى غيره، فلا يشمل كل من غيَّر دينه، ولو كان عاما يشمل بعمومه من يخرج من الشرك إلى الإسلام وذلك غير معقول، وإذا كان العموم غير مراد، فيفسر الخصوص بالغرض المقصود، وهو حماية الإسلام من عبث بعض المفسدين الذين يدخلون فيه ثم يخرجون منه قصد تجريحه، أو الذين يدخلون فيه لغرض دنيوي لا لإيمان بحقيقته، ثم يخرجون منه لمثل ذلك العبث، وبذلك لا يدخل في عموم الحديث من ينتقل من النصرانية إلى اليهودية أو العكس.

ويقيِّد الأمر بالقتل بأن يكون بعد الاستتابة، وذلك في غير المتهمين بالزندقة الذين يظهرون الإسلام ليفسدوا، فأولئك إذا ظهر منهم عمل أو قول يدل على حقيقتهم قُتلوا من غير استتابة؛ لأن الاستتابة تمكين لهم من أن يعلنوا التوبة بألسنتهم، والزندقة مستمكنة من نفوسهم، فيكون الشر والفساد.

(ب) ومن أخذه بفتاوى الصحابة وأقضيتهم ودوَّنه في الموطأ، ما جاء في طلاق المريض مرض الموت، وميراث امرأته منه مع البينونة، فقد جاء فيه:

أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ طَلْحَةَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَوْفٍ قَالَ: وَكَانَ أَعْلَمَهُمْ بِذَلِكَ، وَعَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ عَوْفٍ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ الْبَتَّةَ وَهُوَ مَرِيضٌ، فَوَرَّثَهَا عُثْمَانُ مِنْهُ بَعْدَ انْقِضَاءِ عِدَّتِهَا.

عَنْ مَالِك عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْفَضْلِ عَنِ الأَعْرَجِ أَنَّ عُثْمَانَ بْنَ عَفَّانَ، وَرَّثَ نِسَاءَ ابْنِ مُكْمِلٍ مِنْهُ، وَكَانَ طَلَّقَهُنَّ، وَهُوَ مَرِيضٌ.

عَنْ مَالِك، أَنَّهُ سَمِعَ رَبِيعَةَ بْنَ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ، يَقُولُ: بَلَغَنِي أَنَّ امْرَأَةَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ سَأَلَتْهُ أَنْ يُطَلِّقَهَا، فَقَالَ: إِذَا حِضْتِ ثُمَّ طَهُرْتِ فَآذِنِينِي، فَلَمْ تَحِضْ حَتَّى مَرِضَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ، فَلَمَّا طَهُرَتْ آذَنَتْهُ فَطَلَّقَهَا الْبَتَّةَ، أَوْ تَطْلِيقَةً لَمْ يَكُنْ

(١) شرح الزرقاني، الجزء الثالث، ص١٩٣.

بَقِيَ لَهُ عَلَيْهَا مِنَ الطَّلاَقِ غَيْـرُهَا، وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ يَوْمَئِذٍ مَرِيضٌ، فَوَرَّثَهَـا عُثْمَانُ مِنْهُ بَعْدَ انْقِضَاءِ عِدَّتِهَا.

عَنْ مَالك عَنْ يَحْيَـى بْنِ سَعِيد عَنْ مُحَـمَّد بْنِ يَحْيَى بْنِ حَبَّـانَ قَالَ: كَانَتْ عِنْدَ جَدِّي حَـبَّانَ امْرَأَتَانِ: هَاشِـمِيَّةٌ، وَأَنْصَارِيَّـةٌ، فَطَلَّقَ الأَنْصَارِيَّةَ وَهِيَ تُرْضِعُ، فَمَـرَّتْ بِهَا سَنَةٌ، ثُمَّ هَلَكَ عَنْهَا، وَلَمْ تَحِضْ، فَقَالَتْ: أَنَا أَرِثُهُ، لَمْ أَحِضْ، فَاخْتَـصَمَتَا إِلَى عُثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ، فَقَـضَى لَهَا بِالْمِيرَاث، فَلاَمَتِ الْهَاشِمِيَّـةُ عُثْمَانَ، فَقَالَ عُـثْمَانُ: ابْنُ عَمِّكِ هُوَ أَشَارَ إِلَيْنَا بِهَذَا، يَعْنِي عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِب.

عَنْ مَالك، أَنَّهُ سَمِعَ ابْنَ شِهَاب يَقُولُ: إِذَا طَلَّقَ الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ ثَلاَثًا وَهُوَ مَرِيضٌ، فَـإِنَّهَا تَرِثُهُ. قَـالَ مَـالكٌ: وَإِنْ طَلَّقَهَـا وَهُوَ مَـرِيضٌ، قَبْلَ أَنْ يَدْخُلَ بِـهَا، فَلَهَـا نِصْفُ الصَّدَاقِ، وَلَهَـا الْمِيرَاثُ، وَلاَ عِـدَّةَ عَلَيْهَـا، وَإِنْ دَخَلَ بِهَا، ثُمَّ طَلَّقَـهَا، فَلَهَا الْمَـهْرُ كُلُّهُ وَالْمِيرَاثُ، الْبِكْرُ وَالثَّيِّبُ فِي هَذَا عِنْدَنَا سَوَاءٌ[1].

وترى من هذا أن مالكًا رَحِمَهُ اللَّهُ يروي فتاوى الصحابة في توريثهم المبتوتة في مرض الموت التي مات زوجـها قبل انتـهاء العدة من الطلاق، وبعـد انتهائهـا، ثم يستنبط من مجـموع مـا يروي وقوع الطلاق ووجـوب مقدار المهـر الذي يوجبـه ذلك الطلاق، ثم ميراثها مطلقا، سواء أكانت ذات عدة أم لم تكن ذات عدة، انتهت عدتها أو لم تنته.

(جـ) ومن ذلك أخذه بقول بعض صغار الصـحابة وهو عمل أهل المدينة ما جاء في قبول شهادة الصبيان في بعض الأحوال، فقد جاء في الموطأ:

قَالَ مَالكٌ: عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ: أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ الزُّبَيْرِ كَانَ يَقْضِي بِشَهَادَةِ الصِّبْيَانِ فِيمَا بَيْنَهُمْ مِنَ الْجِرَاحِ. قَالَ مَالكٌ: الأَمْرُ الْمُجْتَـمَعُ عَلَيْهِ عِنْدَنَا: أَنَّ شَهَادَةَ الصِّبْيَانِ تَجُوزُ فِيمَـا بَيْنَهُمْ مِنَ الْجِرَاحِ، وَلاَ تَجُوزُ عَلَى غَيْرِهِمْ، وَإِنَّـمَا تَجُوزُ شَهَادَتُهُمْ فِـيمَا بَيْنَهُمْ مِنَ

---

(1) الموطأ الجزء الثالث، ص٥٤، وأقـوال الفقهاء في مـيراث المرأة المطلقة باتًا في مرض الموت بغـير رضاها أربعة:

١- قول الشافعية أنها لا ترثه مطلقًا.

٢- قول الحنابلة أنها ترثه ما لم تتزوج، وهو قول ابن أبي ليلى.

٣- قول الحنفية أنها ترثه، ما لم تنته عدتها قبل الموت، فإذا انتهت فلا ميراث.

٤- قول المالكية ترثه ولو انتهت العدة وتزوجت بغيره.

الجِرَاحِ وَحْدَهَا، لاَ تَجُوزُ فِي غَيْرِ ذَلِكَ، إِذَا كَانَ ذَلِكَ قَبْلَ أَنْ يَتَفَرَّقُوا، أَوْ يُخَبَّبُوا[1]، أَوْ يُعَلَّمُوا، فَإِن افْتَرَقُوا فَلاَ شَهَادَةَ لَهُمْ، إِلاَّ أَنْ يَكُونُوا قَدْ أَشْهَدُوا الْعُدُولَ عَلَى شَهَادَتِهِمْ قَبْلَ أَنْ يَفْتَرِقُوا[2].

وترى من هذا أن مالكًا أخذ في هذا بإجماع أهل المدينة، واستأنس بكلام عبدالله ابن الزبير، وشهادة الصبيان حكم بها معاوية وعمر بن عبد العزيز، وأفتى بها سعيد بن المسيب، وعروة، ومحمد الباقر.

(د) ومن اشتمال الموطأ على حكاية إجماع أهل المدينة ما جاء في ميراث الإخوة الأشقاء ولأب فقد قال:

الأَمْرُ الْمُجْتَمَعُ عَلَيْهِ عِنْدَنَا: أَنَّ الإِخْوَةَ لِلأَبِ وَالأُمِّ لاَ يَرِثُونَ مَعَ الْوَلَدِ الذَّكَرِ شَيْئًا، وَلاَ مَعَ وَلَدِ الابْنِ الذَّكَرِ شَيْئًا، وَلاَ مَعَ الأَبِ دِنْيًا[3] شَيْئًا، وَهُمْ يَرِثُونَ مَعَ الْبَنَاتِ وَبَنَاتِ الأَبْنَاءِ، مَا لَمْ يَتْرُكِ الْمُتَوَفَّى جَدًّا أَبًا أَبٍ، مَا فَضَلَ مِنَ الْمَالِ يَكُونُونَ فِيهِ عَصَبَةً، يُبْدَأُ بِمَنْ كَانَ لَهُ أَصْلُ فَرِيضَةٍ مُسَمَّاةٍ، فَيُعْطَوْنَ فَرَائِضَهُمْ، فَإِنْ فَضَلَ بَعْدَ ذَلِكَ فَضْلٌ، كَانَ لِلإِخْوَةِ لِلأَبِ وَالأُمِّ يَقْتَسِمُونَهُ بَيْنَهُمْ، عَلَى كِتَابِ اللَّهِ - ذُكْرَانًا كَانُوا أَوْ إِنَاثًا - لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ، فَإِنْ لَمْ يَفْضُلْ شَيْءٌ فَلاَ شَيْءَ لَهُمْ.

قَالَ مَالِكٌ: الأَمْرُ الْمُجْتَمَعُ عَلَيْهِ عِنْدَنَا، أَنَّ مِيرَاثَ الإِخْوَةِ لِلأَبِ، إِذَا لَمْ يَكُنْ مَعَهُمْ أَحَدٌ مِنْ بَنِي الأَبِ وَالأُمِّ، كَمَنْزِلَةِ الإِخْوَةِ لِلأَبِ وَالأُمِّ سَوَاءٌ، ذَكَرُهُمْ كَذَكَرِهِمْ، وَأُنْثَاهُمْ كَأُنْثَاهُمْ، إِلاَّ أَنَّهُمْ لاَ يُشَرَّكُونَ مَعَ بَنِي الأُمِّ فِي الْفَرِيضَةِ، الَّتِي شَرَّكَهُمْ[4] فِيهَا بَنُو الأَبِ وَالأُمِّ، لأَنَّهُمْ خَرَجُوا مِنْ وِلاَدَةِ الأُمِّ الَّتِي جَمَعَتْ أُولَئِكَ[5].

ونراه في هذا يحتج باجتماع أهل المدينة وحدهم، ثم يسوق الفروع التي تبني على قضايا هذا الاجتماع.

---

(١) لم يخببوا بالبناء للمجهول أي يخدعوا، بأن يخدعهم غيرهم، فيوهمهم بأنهم رأوا ما لم يروا، وذلك احتياط حسن، وقول مالك هذا خالف به الجمهور، والأئمة الثلاثة أبا حنيفة والشافعي وابن حنبل، إذ هم لم يجيزوا شهادة الصبيان؛ لأنهم لضعف مداركهم قد يقولون ما لم يروا.

(٢) شرح الموطأ الجزء الثالث، ص١٨٥.

(٣) بكسر الدال وسكون النون أي قربا احترازًا عن الجد.

(٤) يقصد حال المسألة المشتركة التي يرث فيها الإخوة لأم، ولا يرث الأشقاء، فيعتبرون إخوة لأم.

(٥) الموطأ شرح الزرقاني، ج٣، ص٢٦٦.

(هـ) من فتاوى الصحابة التي يأخذ بها، ويستحسنها، ويقيس عليها مع مخالفة غيره له، ثم يفرع الفروع عليها، ما جاء في زوجة المفقود، فقد قال:

عَنْ مَالك، عَنْ يَحْيَى بن سَعيد، عَنْ سَعيد بْنِ الْمُسَيَّب، أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّاب قَالَ: أَيُمَا امْرَأَة فَقَدَتْ زَوْجَهَا فَلَمْ تَدْر أَيْنَ هُوَ؟ فَإِنَّهَا تَنْتَظِرُ أَرْبَعَ سِنِينَ، ثُمَّ تَعْتَدُّ أَرْبَعَةَ أَشْهُر وَعَشْراً، ثُمَّ تَحلُّ. قَالَ مَالكٌ: وَإِنْ تَزَوَّجَتْ بَعْدَ انقضَاء عدَّتهَا، فَدَخَلَ بهَا زَوْجُهَا أَوْ لَمْ يَدْخُلْ بهَا[1]، فَلا سَبِيلَ لزَوْجهَا الأَوَّل إلَيْهَا. قَالَ مَالكٌ: وَذَلكَ الأَمْرُ عنْدَنَا، وَإِنْ أَدْرَكَهَا زَوْجُهَا، قَبْلَ أَنْ تَتَزَوَّجَ فَهُوَ أَحَقُّ بهَا. قَالَ مَالكٌ: وَأَدْرَكْتُ النَّاسَ يُنْكِرُونَ الَّذي قَالَ بَعْضُ النَّاسِ عَلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ أَنَّهُ قَالَ: يُخَيَّرُ زَوْجُهَا الأَوَّلُ إذَا جَاءَ، في صَدَاقهَا، أَوْ في امْرَأَته.

قَالَ مَالكٌ: وَبَلَغَني أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّاب قَالَ في الْمَرْأَة يُطَلِّقُهَا زَوْجُهَا وَهُوَ غَائبٌ عَنْهَا ثُمَّ يُرَاجعُهَا فَلا يَبْلُغُهَا رَجْعَتُهُ وَقَدْ بَلَغَهَا طَلاقُهُ إيَّاهَا فَتَزَوَّجَتْ: أَنَّهُ إنْ دَخَلَ بهَا زَوْجُهَا الآخَرُ، أَوْ لَمْ يَدْخُلْ بهَا، فَلا سَبيلَ لزَوْجهَا الأَوَّل الَّذي كَانَ طَلَّقَهَا إلَيْهَا. قَالَ مَالكٌ: وَهَذَا أَحَبُّ مَا سَمعْتُ إلَيَّ في هَذَا وَفي الْمَفْقُود[2].

وترى من هذا أنه:

(أولا) اختار رأي عمر من بين الآراء في شأن زوجة المفقود وفي من طلقها زوجها وهو غائب، ثم راجعها ولم تعلم بالرجعة، وقد علمت الطلاق، فتزوجت بعد العدة.

(ثانيًا) قد فرع من الفروع على ذلك الرأي، وهو حكم الحال التي يتزوج فيها بعد أن تعتد عدة الوفاة لمضى أربع سنين، ثم يظهر زوجها حيا، فقد أفتى بأنها تكون له إن لم تتزوج، وإلا فهي للثاني، سواء أدخل بها أم لم يدخل الثاني، وقد رجع عن ذلك قبل وفاته، بعد عام، وقال إنها للأول إن لم يدخل الثاني أو دخل وهو يعلم أن زوجها حي.

(ثالثًا) قد كان يقيس حال من يحكم بموته لمضي أربع سنين على من يراجع زوجته وهي لا تعلم، فقد أفتى عمر بأنها للثاني، إن تزوجت دخل أو لم يدخل،

---

(١) قد رجع مالك عن هذا وقال: إن لم يدخل بها الثاني تكون للأول.

(٢) شرح الموطأ، الجزء الثالث، ص٥٦.

فقاس مالك على ذلك حال من يعود وقد اعتدت زوجه عدة الوفاة، وتزوجت فإنها تكون للثاني دخل أو لم يدخل[١].

٣٨ - هذه أمثلة سقناها، ومنها سنتبين أن الموطأ كتاب فقه وحديث، وأن الأحاديث التي ذكرت فيه المقصود من سوقها هو استنباط قضايا الفقه من نصوصها، وتخريج الأحكام على مقتضاها، وأنه لم يقتصر على الأحاديث يرويها، ويستنبط منها، بل يذكر أقضية الصحابة، ويحكم بمقتضاها، ويختار من بينها ما يراه أنسب، وأصلح في المسألة التي يستفتى فيها، ويذكر الأمر المجتمع عليه في المدينة، وما تشير إلى أحكام القضايا بها، ويقيس ما لم يجد له حكما على ما أعلم من أقضية الصحابة، وقد عاينت كيف قاس حال المفقود الذي تعتد زوجته عدة الوفاة بعد فقده بأربع سنين، ثم تتزوج على حال الغائب الذي طلق زوجته وعلمت بالطلاق، ولكنه راجعها في العدة، ولم تعلم، فتزوجت.

ومن كل هذا يتبين أن الموطأ كتاب يحكي مسلك مالك في الاستنباط أدق حكاية، ولكنه يحكيه في استنباط الفروع، ولا يبين قواعد الأصول بيانا كاملا، وقد استنبطها المالكية من الفقه من بعد.

٣٩ - ويجب أن ننبه في هذا المقام إلى أن مالكًا رضي الله عنه لم يلتزم في حديثه الإسناد المتصل، فهو لم يصل كل الأحاديث التي رواها بسند متصل إلى النبي ﷺ، بل فيها المرسل الذي لم يذكر فيه الصحابي الذي رواه، وفيها المنقطع الذي لم يذكر فيه راويه بعد طبقة الصحابي، وفيه البلاغات التي لم يذكر فيها سند، ويظهر أن التقييد بالسند لم يَسُد في عصر مالك رضي الله عنه، بل تقيد المحدثون من بعده بذلك، لما كثر الكذب على رسول الله ﷺ وأرادوا أن يستوثقوا من النسبة بمعرفة الرجال، فاشترطوا وصل السند، ولم يأخذوا بالمرسل والمنقطع، ولذلك كان المتقدمون من الفقهاء يحتجون بالمرسلات من الأحاديث، فأبو حنيفة مع تشدده في قبول الرواية احتج بها، ومالك

---

(١) القياس واضح في قوله الذي نقلناه إذ ذكر أن قول عمر في الرجعة أحب ما سمعه متصلا بالمفقود فهو قد قاس بلا ريب، ولا يمنع ذلك قوله: إنه الأمر عندنا، لأن مؤدى ذلك أنه اعتمد على النقل والقياس على نقل آخر، على أنه رجع عن كل ذلك.

ومكانه من الحديث ما تعلم احتج بها وقبلها، ومن العلماء من ظن أن المرسل أقوى من المتصل، ولذلك فَصْل بيان نذكره عندما نتكلم على السنة في أصول مالك.

ولاشتمال الموطأ على المرسل والمنقطع وقبوله له، وأخذه به، قال ابن حجر في الموطأ: كتاب مالك صحيح عنده، وعند من يقلده على ما اقتضاه نظره من الاحتجاج بالمرسل والمنقطع وغيرهما، لا على الشرط الذي استقر عليه العمل في حد الصحة[١].
وعدد الأحاديث المتصلة السند في الموطأ هو الأكثر، وغيرها هو الأقل، ولقد أحصى أحاديث الموطأ ابن حزم فقال: أحصيت ما في الموطأ، فوجدت فيه من المسند خمسمائة ونيفًا، وفيه ثلاثمائة ونيف مرسلاً، وفيه نيف وسبعون حديثًا قد ترك مالك نفسه العمل بها، وفيه أحاديث ضعيفة، وهاها جمهور العلماء[٢].

ولا غرابة في أن يترك مالك العمل ببعض الأحاديث المروية في الموطأ، فقد ذكر ذلك له، فذكر أنه تبين له وهنها، وأنها نشرت عنه قبل أن يعلم ضعفها[٣]، فكان عمله على أمر، وبعض الأحاديث التي نسبت روايتها إليه على أمر آخر.

ولقد وصل بعض العلماء ما أرسله مالك من أحاديث وما تركه من غير سند من بلاغات، فوجد أن كل حديث لم يذكر سنده متصلا، له سند آخر إلا أربعة أحاديث، ولذا جاء في شرح الزرقاني على الموطأ: ما من مرسل في الموطأ إلا وله عاضد أو عواضد.. فالصواب إطلاق أن الموطأ صحيح لا يستثنى منه شيء، وقد صنف ابن عبد البر كتابا في وصل ما في الموطأ من المرسل، والمنقطع، والمعضل، قال: وجميع ما فيه من قوله بلغني، ومن قوله عن الثقة عنده مما لم يسند، أحد وستون كلها مسندة من غير طريق مالك إلا أربعًا[٤].

وهكذا نرى العلماء يختلفون في صحة كل ما اشتمل عليه الموطأ لاختلافهم في قبول المرسل ونحوه، فالمالكية إذ يقبلونه يحكمون بأن كل ما في الموطأ صحيح، وغيرهم إذ لا يقبلون المرسل إلا بقيود، لا يقبلون مرسلاته إلا بقيود، وقد ندب نفسه لوصل مرسلاته بعض المالكية كما رأيت، فوصل كل ما ليس متصل السند بسند ليس

---

(١) تزيين الممالك في مناقب الإمام مالك للسيوطي، ص٤٧.

(٢) الكتاب المذكور نقلا عن كتاب مراتب الديانة، ص٤٨.

(٣) راجع النبذة رقم ٣٥ من هذا البحث.

(٤) شرح الزرقاني، ج١، ص٩، والمعضل من الحديث هو ما سقط من رواته اثنان فأكثر بشرط التوالي، كقول مالك قال رسول الله ﷺ.

عن طريق مالك رضي الله عنه، ولم يجد سوى أربعة أحاديث لم ير لها سندا، لا عن طريق مالك، ولا عن طريق غيره، قد ذكرها الزرقاني في مقدمة شرح الموطأ، فارجع إليها.

٤٠ - وعدد الأحاديث في الموطأ مختلف باختلاف رواته، فقد قال أبو بكر الأبهري: جملة ما في الموطأ من الآثار عن النبي ﷺ، وعن الصحابة والتابعين ألف وسبعمائة وعشرون حديثًا، المسند منها ستمائة حديث، والمرسل مائتان واثنان وعشرون حديثًا، والموقوف ستمائة وثلاثة عشر، وعن التابعين مائتان وخمسة وثمانون، وقال الغافقي في سند الموطأ: اشتمل كتابنا هذا على ستمائة حديث وستة وستين حديثًا، وهو الذي انتهى إلينا من مسند موطأ مالك، وقال الحافظ أبو سعيد العلائي: يروي الموطأ عن مالك جماعة كثيرة، وبين رواياتهم اختلاف من تقديم وتأخير، وزيادة ونقص وأكثرها وأكثرها رواية القَعْنَبِي، ومن أكثرها. فقد قال ابن حزم: في موطأ أبي مُصْعَب زيادات على سائر الموطآت نحو مائة حديث(١).

والسبب فيما كان من اختلاف الرواة بالزيادة والنقصان، هو أن مالكًا نفسه كان كثيرًا ما يسقط منه أحاديث رواها، حتى لقد حسبوا أنه في الأصل كان نحو عشرة آلاف حديث، فلعل الذين زادوا قد رووه عنه في وقت، ثم أسقط منه بعد روايتهم شيئًا، فجاء الذين رووا من بعدهم، وأخذوا عنهم ما لم يسقطه، فكان ما بأيديهم أكثر مما بيد غيرهم.

٤١ - ومالك قد روى الموطأ عن رجال كثيرين، وجملة من تلقي عنهم نحو خمسة وتسعين رجلا، فقد ذكرهم العلماء وأحصوا عدد ما تلقاه عن كل واحد منهم، وعدد من تلقى الروايات عنهم من الصحابة خمسة وثمانون رجلاً، وثلاث وعشرون امرأة، وعدد من روى لهم من التابعين ثمانية وأربعون.

ويلاحظ أن رجاله جميعًا من أهل المدينة إلا سبعة رجال، وهم أبو الزبير من أهل مكة، وحميد الطويل، وأبو أيوب السختياني من أهل البصرة، وعطاء بن عبد الله من أهل خراسان، وعبد الكريم من أهل الجزيرة، وإبراهيم بن أبي عبلة من أهل الشام(٢).

---

(١) تزيين الممالك في مناقب الإمام مالك للسيوطي، ص٥٠.

(٢) المصدر السابق.

وعلى ذلك كان هذا الكتاب ديوان العلم المدني، حوى طائفة من أحاديثه، ومجموعة من أقضيته وفتاويه، وما كان له من تخريجات وآراء فمشتقة منها، أو محمولة عليها، أو ناهجة مثل نهجها.

٤٢ - هؤلاء هم الرجال الذين تلقى مالك عنهم ما اشتمل عليه كتابه الموطأ، أما من تلقوه عنه، فهم جملة تلاميذه، وهم كثيرون، وقد ذكر القاضي عياض عدة من رووا الموطأ فكانوا نيفًا وستين، وقد ذكر أسماءهم، ونقلها عنه السيوطي، وقد قال عياض بعد ذكرهم: هؤلاء هم الذين حققنا أنهم رووا الموطأ، ونص على ذلك أصحاب الأثر، والمتكلمون في الرجال.

وقد ذكر الغافقي أنه قرأ الموطأ من اثنتي عشرة رواية، ورتب سنده على أساسها. والمطبوع الآن المتداول روايتان للموطأ:

(إحداهما) رواية محمد بن الحسن الشيباني صاحب أبي حنيفة[1].

(وثانيتهما) رواية يحيى بن يحيى الليثي البربري الأندلسي المتوفي سنة ٢٣٤هـ وهو من تلاميذ مالك، رحل إليه من الأندلس، وسماه عاقل الأندلس، إليه انتهت رياسة الفقه، وبه انتشر مذهب مالك هناك، وتفقه عليه جماعة لا يحصون، عرض عليه القضاء فزهد فيه، فعلت منزلته، وكان إليه المرجع في تعيين القضاة، فكان لا يلي قاض إلا بمشورته.

ورواية محمد بن الحسن أقل عددًا في بعض أبوابها، وفي مقدار أحاديثها من رواية يحيى، ويوازن العلماء بينهما من حيث الصحة، فيرجح بعضهم رواية محمد، ويرجح الأكثرون رواية يحيى.

وقد كان محمد يذكر رأيه أحيانًا في المسائل الفقهية التي يخالف فيها مالكًا، كما كان يفعل مع شيخه أبي حنيفة في كتاب الآثار، وكما كان يفعل معه، ومع شيخه أبي يوسف في كتب ظاهر الرواية التي نقل بها الفقه الحنفي.

والاختلاف بين الروايتين ليس كبيرًا، مما يدل على أن الأصل واحد، والنسبة صحيحة في جملتها لا مجال للريب فيها.

---

(١) طبعت بالهند، وارجع إلى ترجمة محمد بن الحسن في كتابنا (أبو حنيفة).

تلاميذ مالك:

٤٣ - قلنا إن الفقه المالكي نقل طريقتين: إحداهما كتب كتبها مالك ورويت عنه، وأصحهما نسبة، وأقواهما سندًا، وأجمعهما لفقهه، الموطأ، وقد بيَّنا حاله، وثانيتهما تلاميذه، فقد كانوا هم المصدر الثاني لفقهه، وقبل أن نبين كيف حملوه، والكتب التي نقلت عنهم ومكانها من الاعتبار، والأقاليم التي راجت فيها نشير إلى أمرين:

(**أحدهما**) أنه لم يعرف أن إمامًا من الأئمة كان له من التلاميذ مثل عدد تلاميذ الإمام مالك رضي الله عنه، فقد كان تلاميذه كثيرين جدًا، وتباعدت أقطارهم، فله تلاميذ من خراسان، ومن العراق، ومن الشام، وأكثر تلاميذه من المدينة ومصر وشمال إفريقية، وبلاد المغرب.

والسبب في تلك الكثرة أنه كان يقيم ببلاد الحجاز، واختص المدينة المنورة بإقامته، فلم يرحل عنها إلا حاجًّا ولم يعرف أنه زايل بلاد الحجاز، والمدينة فيها مثوى النبي ﷺ، فكان الناس يقصدونها من كل فج عميق زائرين بعد أن يحجوا إلى بيت الله الحرام، وبذلك التقى به أهل العلم والطالبون له من كل الأقطار الإسلامية، وكثروا، ثم إنه قد بارك الله له بطول العمر، فعمر نحو ست وثمانين سنة، وأخذ يلقى دروسا فيما يقارب الستين من السنين، فكان هذا سببًا ثانيًا من أسباب كثرة تلاميذه، وتباعد أقطارهم فكان الناشرون لطريقته الفقهية كثيرين.

(**ثانيهما**) أن كتَّاب المناقب لم يكتفوا بتلك الكثرة الكاثرة من التلاميذ، بل بالغوا، وأضافوا إليهم من ليسوا منهم، وأخذوا يعدون في ضمن التلاميذ أحيانًا من هم أكبر منه سنا، ومن تقدم بهم الزمن عليه، ويعدون أحيانًا أخرى من رواته شيوخه الذين تلقي عليهم، وروى عنهم.

ولا غرابة في أن يروي الشيخ عن تلميذه، ولكن إذا كان لذلك حقيقة واقعة فلا غضاضة في قبولها، وإن كان لمجرد المبالغة في التقدير، والتوثيق، فليس من العلم قبوله. بل يجب رده.

٤٤ - ولقد ادَّعوا أمرين لم يصدقهما المحققون من العلماء، أحدهما أن ابن شهاب الزهري قد روى عنه، وقد يذكر ذلك القاضي عياض في مداركه، فيذكر أن من

التابعين الذين رووا عنه: محمد بن مسلم بن عبيد الله بن شهاب الزهري[1]، وقد وافق السيوطي على ذلك، وقرر أن ابن شهاب روى عن مالك. ولكن ابن عبد البر قد قرر ما يناقض ذلك الكلام، ونفي هذا الادعاء في الانتقاء، وكلامه جدير بالاتباع فقال:

قيل إنه روى عنه ابن شهاب، ولا يصح، وإنما روى ابن شهاب عن عمه أبي سهيل نافع بن مالك[2].

وثاني الأمرين أن أبا حنيفة تتلمذ لمالك -رضي الله عنهما-، حتى لقد جاء في طبقات الحفاظ للذهبي أن سعيد بن أبي مريم روى عن أشهب أنه قال: رأيت أبا حنيفة بين يدي مالك كالصبي بين يدي أبيه، وحتى لقد جاء في مقدمة الجرح والتعديل لابن أبي حاتم أن أبا حنيفة كان يطَّلع على كتب مالك -رضي الله عنهما.

وكلا الخبرين غير مقبول، لمنافاته للحقائق المقررة، إذ إن أبا حنيفة كان أسن من مالك، فما كان من المعقول أن يجلس بين يديه، كما يجلس الصبي بين يدي أبيه، ولأن أشهب لم يكن عند وفاة أبي حنيفة في سن من يحضر مجالس العلم، إذ هو أكبر من الشافعي بقليل، إذ كان لِدَتَه في طلب العلم، والشافعي ولد سنة ١٥٠ هـ أي في السنة التي توفي فيها أبو حنيفة، ولأن أبا حنيفة ومالكًا كليهما كان يعرف مكان صاحبه من العلم، فلا يرضى مالك الذي قال في أبي حنيفة، كما جاء في المدارك «إنه لفقيه» أن يجلس منه ذلك المجلس، ولا تلك المكانة من الفقه، وله عليه فضل السن، وللسن جلال عند ذوي الدين.

هذه بينات تشهد بعدم صدق الخبر الأول من الخبرين، أما الخبر الثاني، وهو أن أبا حنيفة كان يقرأ كتب مالك، فهو أن مالكًا لم تعرف له كتب في حياة أبي حنيفة، إذ إن الموطأ لم يظهر إلا بعد موت أبي جعفر أي بعد سنة ١٥٨هـ، وأبو حنيفة توفي سنة ١٥٠هـ، فليس من المعقول أن يكون أبو حنيفة قد اطلع على كتب مالك -رضي الله عنهما.

٤٥ - نحن ننفي أن يكون أبو حنيفة تلميذًا لمالك، ولكن هل روى عنه؟ إن العلماء كان يروي بعضهم عن بعض من غير أن يغض ذلك من مقام الراوي، وإن كان يدل على فضل المروي عنه، كلما كان الراوي من أهل العلم والتحقيق.

---

(١) المدارك، ص٢٤٢.

(٢) الانتقاء، ص١٣.

لقد ذكر بعض علماء السنة أن أبا حنيفة روى عن مالك، وقد ذكروا بعض هذه الأحاديث، منها حديث «الأيم أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأمر، وصمتها إقرارها» فقد قالوا إن سياق السند هكذا عن حماد بن أبي حنيفة عن أبي حنيفة عن مالك، ولكن بعض العلماء يقولون إن الراوي عن مالك هو ابن أبي حنيفة من غير توسط أبيه.

ولقد قال السيوطي في هذا المقام: قال الحنفية أجلُّ من روى عن مالك أبو حنيفة، وهذه العبارة تدل على أنه روى عن مالك عدة أحاديث، والذي وقفت أنا عليه حديثّان فقط، أحدهما في مسند أبي حنيفة لابن خسرو، والآخر في الرواة عن مالك للخطيب البغدادي»[1].

وهذا يدل على أمرين: أحدهما أن أبا حنيفة روى عن مالك، وكان يراه الثبت الثقة، وثانيهما أن ما رواه كان قليلاً إلى درجة أنه يبحث عنه، فيعثر عليه بعد طول الجهد.

٤٦ - بعد ذلك الموجز من البيان نتجه إلى بيان ما قام به تلاميذه الذين لازموه، ومن جاء بعدهم في نقل فقهه إلى الأجيال، فإن الموطأ لم يذكر إلا طائفة قليلة من المسائل التي درسها، وأفتى فيها، والجزء الأكبر رواه تلاميذه، ودوَّنه من بعدهم تلاميذهم، ومن تلقى عليهم.

وإن الطريق لنقل ذلك كانت ميسَّرة سهلة؛ لأن تلاميذه كانوا يدوِّنون ما يفتى به في المسائل، وكان أحيانًا ينهاهم عن الإفراط في الكتابة، وفي أكثر الأحيان يتركهم يكتبون، لا يحرضهم ولا ينهاهم، فقد جاء في المدارك: قال ابن المديني: قلت ليحيى: أكان مالك يملي عليك؟ قال: كنت أكتب بين يديه، قال مصعب: كان مالك يرى الرجل يكتب عنده فلا ينهاه، ولكن لا يرد عليه، ولا يراجعه، وفي المدارك أيضا: كان مالك إذا تكلم بمسألة كتبها أصحابه[2].

ويظهر أنه كان يفعل ذلك في المجلس، فلا يراجع، ولا يكرر، لكيلا يقطع على نفسه سلسلة تفكيره بالمراجعة، ولكيلا يذهب وقار المجلس الذي كان حريصًا كل الحرص على أن تظله السكينة والوقار، ولكن إذا خلا به خلصاؤه من تلاميذه راجع

---

(١) المناقب للسيوطي، ص٥٩.

(٢) المدارك، ص١٨٧، ٦٧٠.

عليهم مـا يريدون أن يثبتوا فـيه من المسائل، فيـروي أن ابن وهب كان يراجع ما كـتبه عليه، فقد قال: كنت آتي مالكًا، وهو قوي، فيأخـذ كتابي، فيقرأ منه، وربما وجد فيه الخطأ، فيأخذ خرقة بين يديه، فيبلها في الماء، فيمحوه، ويكتب لي الصواب(١).

ويظهر أنه كان يخص تلاميذه المصطفين بالاجتماع بهم اجتماعًا خاصًا يدوِّنون فيه مسائل وأحاديث، فـقد قال ابن وهب: كنت بين يدي مالك أكتب، فـأقيمت الصلاة، وفي رواية فأذن المؤذن، وبين يدي كـتب منشورة، فبادرت لأجـمعها، فـقال لي: على رسلك، فليس ما تقدم إليه بأفضل مما أنت فيه إذا صحت فيه النية(٢).

٤٧ - من هذه الفقرات الموجزة يتبين أن أصحـاب مالك كانوا ينقلون عنه فتاويه في المسائل المختلفـة، كما نقلوا عنه الموطأ، وكانوا ينشـرون في أقطارهم تلك الفتاوى، وتناقلها عنهم تلامـيذهم من بعدهم، ولذلك كان ما نقل عنهم هـو المصدر الثاني لنقل الفقه المالكي، وهو الأكثر عددًا وتفريعًا.

ولا نسـتطيع أن نحصـي تلاميـذ ذلك الإمام الجليـل، ونترجم لهم، وإن كـتب الطبقـات وخصوصًا المدارك، والديباج المـذهب، فيها البيـان الكافي لهم، وفيهـا البيان الكافي أيضا لعلمهم، وأقدارهم، وأثرهم في الـتفريع في المذهب، ونشرهم له، ولكننا نشير إشارات إلى بعض قليل منهم.

٤٨ - ولنذكر بعض أولئك الذين خصهم ابن عبد البر بالذكر، وقد ذكر أولهم.

أ - عبد الله بن وهب:

هو بربري أصلاً ونسبًا، وقرشي ولاء، لازم مالكًا نحو عشرين سنة، ونشر فقهه في مصر، ولم يكن تلقـيه عن مالك وحده، بل تلقى عن أكثر أصـحاب الزهري، كما أخذ عن أكثر من أربعمائة شيخ من شيوخ الحديث بمصر والحجاز والعراق، منهم سفيان الثوري، وابن عـيينة، وابن جـريج، وعبد الرحـمن بن زياد الأفريقي، وسـعد بن أبي أيوب، وغيـرهم، وقد روى عنه كـثيرون، منهم شـيخه اللـيث بن سعد، وقـد صرح باسمه، كما ادَّعى أن مالكًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ روى عنه، ولكثرة من روى عنهم كان كثير الحديث، ويظهر أن كثرة أخذه عن العلماء جعلته يروي عن بعض الـضعفاء، ولقد قال فيه أصبغ

(١) المدارك في ترجمة ابن وهب، ص٦٠٥.

(٢) المدارك، ص٦٠٤.

أحد تلاميذ أصحاب مالك: ابن وهب أعلم أصحاب مالك بالسنن والآثار، إلا أنه روى عن الضعفاء.

وكان ابن وهب نفسه قد لاحظ ذلك في أحاديثه، فإنه يروي أنه قال: لولا أن الله أنقذني بمالك والليث لضللت، فقيل له: كيف ذلك؟، فقال: أكثرت من الحديث، فحيرني، فكنت أعرض ذلك على مالك والليث، فيقولان: خذ هذا ودع هذا[1].

وكان مالك يعظمه ويحبه وما نجا من زجره أحد من أصحابه، إلا ابن وهب وكان يلقبه بالفقيه فيما يكتب إليه، وقد كان أحد من نشروا مذهبه في مصر، وبلاد المغرب، وإليه كانت الرحلة في معرفة فقه مالك، بعد موت مالك وفي حياته، عند من يشق عليهم السفر إليه نفسه، وله كتب كثيرة جليلة المقدار عظيمة المنفعة، منها سماعه عن مالك، وهو نحو ثلاثين كتابًا، وقد علمت أنه كان يدون مسائله ويراجعها عليه، ومنها موطؤه الكبير، وجامعه الكبير، وكتاب الأموال، وكتاب تفسير الموطأ، وكتاب المناسك، وكتاب المغازي[2].

وقد تلقى عنه تلك الكتب كثيرون، ولكن لم يكن لما تلقوه تأثير في المذهب كالذي كان لما تلقوه عن عبد الرحمن بن القاسم، وقد توفي في سنة ١٩٧هـ عن اثنتين وسبعين سنة، فقد ولد سنة ١٢٥هـ وقيل سنة ١٢٤هـ.

٢- عبد الرحمن بن القاسم:

٤٩ - وهو من أصحاب مالك الذين كان لهم أثر بالغ في تدوين مذهبه، إذ إنه بمراجعة سحنون عليه ما كتبه في مسائل مالك عد في مذهب مالك، كمحمد بن الحسن في مذهب أبي حنيفة، والتشابه بين الرجلين كامل، إذ إن كليهما يعد راوي مذهب صاحبه وناقله، وله مع ذلك اجتهاد حر، فكان لابن القاسم آراء يخالف بها شيخه مالكًا، حتى لقد قالوا أنه قد غلب عليه الرأي، فقد قال فيه ابن عبد البر: كان فقيهًا قد غلب عليه الرأي، وكان رجلاً صالحًا مقلاً صابرًا[3].

---

(١) المدارك والديباج، ص١٣٣.

(٢) المدارك، ص٦١٣ والديباج.

(٣) الانتقاء، ص٥٠.

كان التقاؤه بمالك بعد ابن وهب، وقد طالت صحبته لمالك، ولازمه مدة طويلة نحوا من عشرين سنة، وتفقه بفقهه، وقد تلقى مع ذلك عن الليث بن سعد وعبدالعزيز ابن الماجشون، ومسلم بن خالد الزنجي، وروي عنه الكثيرون، وإليه كان يرجع في مسائل مالك وفتاويه، وكان ابن وهب يقول: إن أردت هذا الشأن، يعني فقه مالك، فعليك بابن القاسم، فإنه انفرد به، وشُغلنا عنه بغيره، وروايته الموطأ تعد أصح رواية، وقد تلقَّى عنه سحنون المدوَّنة، فهو على هذا ناقل الفقه المالكي، إذ اعتبرت المدونة جامعه الذي حوى أكثر مسائله، ولنرجئ الحديث فيها، حتى نوفيه بعد ترجمة أصحابها الثلاثة، ابن القاسم، وأسد، وسحنون.

وقد كان ابن القاسم جوادًا زاهدًا عابدًا، لا يقبل جوائز السلطان، وكان يقول: ليس في قرب الولاة، ولا في الدنو منهم خير، وكان أولاً يأتيهم، ثم تركهم، وكان يعتبر كثرة الإخوان رقا؛ لأنه لا يجعل الشخص حرًا في تقديره للأمور، فإن كان قاضيًا خشي عليه الظلم، وإن كان عالمًا خشي عليه ضياع وقته، ولذا أثر عنه أنه كان يقول: إياك ورق الأحرار، فقيل له: وكيف يكون؟ فقال: كثرة الإخوان، وقد توفي في سنة ١٩١، وعاش نحو ثلاث وستين سنة فقد ولد سنة ١٢٨هـ.

٣- أشهب بن عبد العزيز القيسي العامري:

٥٠ - أخذ عن الليث، ويحيى بن أيوب، وابن لهيعة، وصحب مالكًا ولازمه، وتفقه عليه، وكان أحد رواة فقهه، وله مدونة تسمي مدونة أشهب، أو كتب أشهب، وكان نظيرا لابن القاسم، ولكنه كان أصغر منه، وقيل لسحنون تلميذهما: أيهما أفقه؟، فقال: كانا كفرسي رهان، ربما وُفق هذا، وخُذل هذا، وربما خُذل هذا ووُفق هذا.

ولقد كان ابن القاسم، وأشهب، اختلفا في قول مالك في مسألة، وحلف كل واحد منهما على نفي قول الآخر، فسألا ابن وهب، وهو أقدم منهما صحبة، فأخبرهما أن مالكًا قال القولين جميعًا، فحجا، لليمين التي حلفاها[1].

ولقد التقى به الشافعي، وقال فيه: ما رأيت أفقه من أشهب، وقد انتهت إليه رياسة الفقه في مصر.

---

(١) المدارك، ص٦٣٥.

وألف أشهب كتابا سمي المدوَّنة غير مدوَّنة سحنون، وقد قال فيه القاضي عياض: كتاب جليل كبير كثير العلم. قال ابن حارث: لما كملت الأسدية[1] أخذها أشهب وأقامها لنفسه، واحتج لبعضها، فجاء كتابًا شريفًا، ولما بلغ ابن القاسم ذلك ذكر أنه وجد كتابًا تامًّا فبني عليه، فأرسل إليه أشهب: أنت إنما غرفت من عين واحدة، وأنا من عيون كثيرة، فأجابه ابن القاسم: عيونك كدرة، وعيني أنا صافية[2].

وإذا كان سحنون تلميذًا لأشهب، ولابن القاسم، فلابد أنه اغترف منهما معا.

ولأشهب من الكتب غير ما تقدم كتاب الاختلاف في القسامة، وكتاب في فضائل عمر بن عبد العزيز.

وقد ولد أشهب سنة ١٤٠هـ، وتوفي سنة ٢٠٤هـ بعد الشافعي بأيام، وكان بينهما صحبة.

٤ - أسد بن الفرات بن سنان:

٥١ - أصله من خراسان، وولد بحران من ديار بكر، وانتقل به أبوه إلى تونس، وقيل بل انتقل أبوه إلى تونس وأمه حامل به، وهذا يدل على أن نشأته الأولى كلها كانت بتونس، حفظ القرآن الكريم، ثم تعلم الفقه، ورحل إلى المشرق فسمع من مالك موطأه وغيره، ثم ذهب إلى العراق فلقي أبا يوسف ومحمد بن الحسن. وذكر القاضي عياض أن أبا يوسف أخذ عنه موطأ مالك رضي الله عنهما.

إذن فقد جمع أسد بين فقه العراق وفقه المدينة وقرأ ما جمعه محمد بن الحسن كما قرأ موطأ مالك، وجمع مسائله منه ومن أصحابه من بعده، وأكثر مَن أخذ عنه من أصحاب مالك من بعده ابن القاسم.

لقد كانت قراءته لكتب الإمام محمد وما فيها من الفروض والمسائل وحلولها حافزا لأن يبحث عن مثل هذه الحلول على وفق مذهب الإمام مالك ليجتمع بين يديه حكم المذهب في تلك المسائل، ولم يتوافر له ذلك في حياة مالك فالتجأ إلى أصحابه الذين لازموه، التجأ أولاً إلى ابن وهب، وقال له: هذه كتب أبي حنيفة، وسأله أن يجيب فيها على مذهب مالك، فتورع ابن وهب وأبى، فالتجأ إلى ابن القاسم، فأجابه

---

(١) الأسدية هي الأصل لمدونة سحنون، وقد تلقاها أسد بن الفرات عن ابن القاسم كما سنبين.

(٢) المدارك، ص٦٤٠.

إلى ما طلب، فأجاب فيما حفظ عن مالك، يقول مالك: وفيما شك في حفظه قال: أخال، وأحسب، وأظن، ومنها ما كان يقول فيه بالقياس على رأي له في مثله، فكان يقول: سمعته يقول في مسألة كذا وكذا ومسألتك مثله، ومنه ما قال فيه باجتهاده على أصل قول مالك، وجمع تلك الأجوبة في كتب وسماها الأسدية[1].

والأسدية هذه هي الأصل لمدونة سحنون، كما سنبين عند الكلام في المدونة، وقد جمعها في مصر من أقوال ابن القاسم، كما رأيت، وقد رجع إلى القيروان، وأخذ عنه سحنون تلك الأسدية بالقيروان، ثم راجعها على ابن القاسم من بعد.

وقد تولى أسد قضاء القيروان، واقتصر في العمل على مذهب أبي حنيفة فانتشر بسبب هذا ذلك المذهب في المغرب حينا من الزمان، حتى وصل حدود الأندلس.

وقد توفي في حصار سرقوسة وهو أمير الجيش وقاضيه سنة ٢١٣هـ، وكانت ولادته سنة ١٤٥هـ.

٥- عبد الملك بن الماجشون:

٥٢ - كان مولى لبني تيم، وكان أبوه عبد العزيز بن الماجشون قرينًا لمالك، وهو الذي قيل أنه كتب موطأ قبل مالك، لم ير فيه هذا أنه سلك السبيل الأقوم كما نوهنا عند الكلام في الموطأ، قال فيه ابن عبد البر:

كان فقيهًا فصيحًا دارت عليه الفتيا في زمانه إلى موته، وعلى أبيه عبد العزيز قبله، فهو فقيه، وكان ضرير البصر، وقيل أنه عمي في آخر حياته، روى عن مالك، وعن أبيه، وكان مولعا بسماع الغناء.

وقد أثنى عليه سحنون وقال: هممت أن أرحل إليه، وأعرض عليه الكتب، فما أجاز منها أجزت وما رد رددت.

وقد أثنى عليه ابن حبيب مؤلف الواضحة، وأخذ عنه كثيرًا، وكان يرفعه في الفهم على أكثر أصحاب مالك.

---

(١) المدارك، ص٦٧.

تلاميذ آخرون:

٥٣ - إن محاولة إحصاء من تلقوا العلم على مالك وترجمتهم أمر عسير، ولذلك نكتفي بذكر الذين عُرفوا بأن لهم صلة بالكتب التي اعتبرت أصلا لذلك المذهب، وهم من ذكرنا، وقد يضم إليهم:

عبد الله بن عبد الحكم بن أعين من موالي عثمان بن عفان، ولد بمصر سنة ١٥٠هـ، وقيل سنة ١٥٥هـ، ومات سنة ٢١٦هـ، سمع من مالك الموطأ، ثم روى عن ابن وهب، وابن القاسم وأشهب كثيرًا من رأي مالك الذي سمعوه منه، وصنف كتابا أحضر فيه تلك الأسمعة بألفاظ مقربة، ثم اختصر من ذلك الكتاب كتابا صغيرًا، وعليهما مع غيرهما يعول البغداديون من المالكيين في المدارسة، وقد شرحهما الشيخ أبو بكر الأبهري.

٥٤ - وإذا كانت عنايتنا إلى ذكر كلمات موجزة عن تلاميذه الذين عرفوا بأنهم قد تركوا أصولا للكتب المالكية المعروفة الآن، فإن علينا أن نذكر من تلاميذ هؤلاء، وتلاميذهم الذين دوّنوا تلك المجموعات، وإنا في هذا المقام نكتفي بذكر ثلاثة توخيا للإيجاز، وهم سحنون، وابن حبيب، والعتبي.

أما سحنون: **فهو عبد السلام بن سعيد سحنون التنوخي العربي**، وقد كان في سن تسمح له بالتلقي عن مالك قبل موته، ولكن لم يكن عنده مال يكفي للرحلة وقتئذ، ولذلك اكتفى بالسماع من تلميذه ابن القاسم، وكانت جوابات مالك ترد إليه في مصر، وكما سمع من ابن القاسم سمع من ابن وهب، وأشهب، وعبد الله بن عبدالحكم وابن الماجشون، وغيرهم، وبعد أن تزود من العلم بمصر وغيرها عاد إلى المغرب، وقد انتهت إليه فيه رياسة العلم، وصار على قوله المعوّل، وصنف المدونة، وكان له من الأصحاب والتلاميذ ما لم يكن لأحد من أصحاب مالك. وقد ولي القضاء سنة ٢٣٤هـ. وعنده نحو أربع وسبعين سنة. واستمر في ولايته إلى أن مات سنة ٢٤٠هـ، أي نحو ست سنوات، وكان لا يأخذ لنفسه رزقًا ولا صلة من السلطان في قضائه كله، ويأخذ لأعوانه وكتابه وقضاته من جزية أهل الكتاب، وقال للأمير مرة: حبست أرزاق أعواني، وهم أجراؤك، وقد وفوك عملك، ولا يحل ذلك بك. وقد قال رسول الله ﷺ: **«أَعْطُوا الأَجِيرَ أَجْرَهُ قَبْلَ أَنْ يَجِفَّ عَرَقُهُ»**.

وكان يضرب الخصوم إذا آذى بعضهم بعضًا بكلام أو تعرضوا للشهود، ويقول: إذا تُعرِّض للشهود كيف يشهدون؟ وكان يؤدب الناس على الأيمان التي لا تجوز من الطلاق والعتاق، حتى لا يحلفوا بغير الله(١).

٥٥ - وعبد الملك بن حبيب المتوفي سنة ٢٣٨، وهو أندلسي تعلم بالأندلس ورحل منها سنة ٢٠٨، وأخذ عن كثيرين من أصحاب مالك، منهم ابن الماجشون وعبدالله بن عبد الحكم وغيرهم، ثم عاد إلى الأندلس سنة ٢١٦، وقد جمع علمًا كثيرًا، فذاع خبره، وقربه إلى أمير الأندلس، وجعله مع يحيى بن يحيى ناقل الموطأ في مشاورته، وكانت بينهما وحشة، ثم انفرد هو بالمشاورة بعد موت يحيى، ولقد كان فقيهًا، ولم يكن محدثا، وهو مؤلف كتاب الواضحة الذي اعتبر أصلاً ثانيًا للفقه المالكي عند بعض الناس بجوار المدونة وسنبين منزلتهما(٢).

٥٦- والعتبي: وهو محمد بن أحمد بن عبد العزيز المتوفي سنة ٢٥٥، وقيل سنة ٢٥٤، وهو أندلسي قرطبي سمع من سحنون وغيره، وكان حافظًا للمسائل جامعا لها، عالما بالنوازل، وقد ألف كتابا اسمه المستخرجة أو العتبية استخرجها من الواضحة لعبد الملك بن حبيب، كانت محل ثقة الأندلسيين والأفريقيين وقتا، حتى لقد قال ابن حزم فيها: لها عند أهل العلم بأفريقيا القدر العالي، والطيران الحثيث(٣).

ولقد طعن في نقل المستخرجة للفقه المالكي كثيرون، عاصروا مؤلفها، فقد قال محمد بن عبد الحكم: رأيت جُلها كذبا، مسائل لا أصول لها، وقال ابن لبابة: كثرت فيها الروايات المطروحة، والمسائل الشاذة.

وقال غيره: في المستخرجة خطأ كثير(٤).

هؤلاء هم الأشخاص البارزون في نقل الفقه المالكي، وقد اجتمع نقلهم في المدونة، والواضحة، والمستخرجة أو العتبية، ولنتكلم فيها.

---

(١) راجع أخباره في الديباج المذهب، ص١٦٣.

(٢) راجع ترجمتهما المطولة في المدارك بالقسم الثاني، ص١٦٣.

(٣) الديباج، ص٢٣٩.

(٤) الديباج، ص٢٣٩، والمدارك القسم، ص٣٢٩.

المدونة والواضحة والعتبية والموازية:

٥٧ - قال ابن خلدون في بيان الكتب في المذهب المالكي: رحل من الأندلس عبدالملك بن حبيب، فأخذ عن ابن القاسم، وطبقته، وبث مذهب مالك في الأندلس، ودون فيه كتاب الواضحة، ثم دَوَّن العتبي من تلامذته كتاب العتبية، ورحل من إفريقية أسد بن الفرات، فكتب عن أصحاب أبي حنيفة أولا، ثم انتقل إلى مذهب مالك، وكتب على ابن القاسم في سائر أبواب الفقه، وجاء إلى القيروان بكتابه، وسمي الأسدية نسبة إلى أسد بن الفرات، فقرأ بها سحنون على أسد، ثم ارتحل إلى المشرق، ولقي ابن القاسم، وأخذ عنه وعارضه بمسائل الأسدية، فرجع عن كثير منها، وكتب سحنون مسائلها ودوّنها وأثبت ما رجع عنه منها، وكتب معه ابن القاسم إلى أسد أن يمحو من أسديته ما رجع عنه، وأن يأخذ بكتاب سحنون، فأنف من ذلك، فترك الناس كتابه، واتبعوا مدوَّنة سحنون على ما كان فيها من اختلاط المسائل في الأبواب، فكانت تسمى المدوَّنة، والمختلطة، وعكف أهل القيروان على هذه المدوَّنة، وأهل الأندلس على الواضحة والعتبية، ثم اختصر ابن أبي زيد المدوَّنة والمختلطة في كتابه المسمي بالمختصر، ولخصه أيضا أبو سعيد البرادعي من فقهاء القيروان في كتابه المسمى بالتهذيب، واعتمده المشيخة من أهل إفريقية وأخذوا به، وتركوا ما سواه، وكذلك اعتمد أهل الأندلس كتاب العتبية، وهجروا الواضحة وما سواها، ولم يزل علماء المذهب يتعاهدون هذه الأمهات بالشرح والإيضاح والجمع، فكتب أهل إفريقية على المدوَّنة ما شاء الله أن يكتبوا مثل ابن يونس، واللخمي، وابن محرز، والتونسي، وابن بشير، وأمثالهم، وكتب أهل الأندلس على العتبية ما شاء الله أن يكتبوا، مثل ابن رشد، وأمثاله، وجمع ابن أبي زيد جميع ما في الأمهات من المسائل، والخلاف، والأقوال، في كتاب النوادر، فاشتمل على جميع أقوال المذهب، وفروع الأمهات كلها في هذا الكتاب، ونقل ابن يونس معظمه على كتابه على المدوَّنة، وزخرت بحار المذهب المالكي في الأفقين إلى انقراض دولة قرطبة والقيروان، ثم تمسك بهما أهل المغرب بعد ذلك إلى أن جاء كتاب أبي عمرو بن الحاجب لخص فيه طرق أهل المذهب في كل باب وتعديد أقوالهم في كل مسألة، فجاء كالبنرامج للمذهب[1].

٥٨ - هذا تلخيص جيد للكتب في المذهب المالكي، وكيف انتقلت آراء مالك ومسائله، وكيف تناول العلماء تلك النقول بالتلخيص والشرح والترتيب.

---

(١) مقدمة ابن خلدون، ص٢٤٥ من طبعة الخيرية.

لكن لنا عليه بضع ملاحظات استقيناها من المصادر المعتبرة في الطبقات:

أولى هذه الملاحظات: أنه يقرر أن أهل الأندلس هم الذين أخذوا بالعتبية، وأن أهل القيروان هم الذين أخذوا بالمدوَّنة، وهذا يخالف ما ذكره ابن حزم الأندلسي إذ هو يقرر أن العتبية لها عند أهل العلم بإفريقية القدر العالي والطيران الحثيث.

والثانية: أنه يقرر أن كتَّاب الأندلس إنما كتبوا على العتبية، ويذكر من بينهم ابن رشد، وابن رشد يذكر في كتابه المقدمات الممهدات أن المدوَّنة هي أصل العلم المالكي، وأن ما عداها معتمد عليها، ويقول في ذلك:

رحل سحنون إلى ابن القاسم، فكانت مما قرأ عليه مسائل المدوَّنة والمختلطة ودونها، فحصَّلت أصل علم المالكين، وهي مقدمة على غيرها من الدواوين بعد موطأ مالك. ويروي أنه ما بعد كتاب الله كتاب أصح من موطأ مالك -رحمه الله- ولا بعد الموطأ ديوان في الفقه أفيد من المدوَّنة، والمدوَّنة هي عند أهل الفقه ككتاب سيبويه عند أهل النحو، وككتاب إقليدس عند أهل الحساب، وموضعها من الفقه موضع أم القرآن من الصلاة تجزي من غيرها، ولا يجزي غيرها منها[1].

وإذا كان هذا رأي ابن رشد في المدوَّنة وهو أندلسي، فلا يمكن أن يقال أن المعتبر عند أهل الأندلس هو العتبية، كما يمكن أن يقال أن تأليفه في الفقه كان على أساس أن العتبية هي الأصل يوضحه هو، ويبينه، ويختصره، ويلخصه.

ثالثة هذه الملاحظات: أنه يجعل العتبية في مرتبة المدوَّنة من حيث الثقة بها والاطمئنان إلى أن ما اشتملت عليه هو من مذهب مالك، والحقيقة أنه بينما أكثر العلماء في المذهب المالكي يتلقَّون ما جاء في المدوَّنة بالقبول يثير كثيرون منهم الظنون حول ما جاء في العتبية، وقد ظهر التكذيب لبعض مسائلها عقب كتابتها، فقد قال محمد بن عبد الحكم: أُتيت بكتب حسنة الخط تُدعي المستخرجة من وضع العتبي، فرأيت جُلها كذبا، ومسائل لا أصول لها، ومما قد أُسقط وطُرح، وشواذ من مسائل المجالس لم يوقف على أصحابها[2].

---

(١) المقدمات الممهدات، ج١، ص٨٧ بطبعة الفاسي المغربي.

(٢) المدارك القسم الثاني، ص٣٢٨.

ويقول ابن لبـابة في تأليف العتبي للمسـتخرجة أو العـتبية: كـان يؤتى بالمسائل الغريبة، فإذا أعجبته قال: أدخلوها في المستخـرجة، فليست إذن المستخرجة أو العتبية - بشهادة الثقات من علماء المذهب المالكي الأولين - محل الثقة والاطمئنان، والمدوَّنة تحل ذلك المحل، فهي وحدها، كما يقول ابن رشـد، أصل علم المالكين وليست العتبية في منزلتها، أو قريبة منها إن كان لها اعتبار.

ورابعة هذه الملاحظات: أنه يذكر أن المدوَّنة سـميت المختلطة لاختـلاط أبوابها، والحقيـقة أنه رتبها، أو على التحـقيق رتب أكثرها، وخلط بها أقـوال أصحـاب مالك التي هي آراء لهم، وخبـر ذلك في المدارك، فقـد جاء فيه: نظـر سحنون فيـها نظـرًا آخر، فهـذبها وبوبها ودونهـا، وألحق فيها من خـلاف أصحاب مالك ما اخـتار، وذيَّل أبوابهـا بالحـديث والآثار، إلا كـتبـا مفـرقة مـنها بقـيت على أصـل اخـتلاطهـا في السماع[1].

٥٩ - مما تقدم يتـبين أن الأصل الذي قام عليـه الفقه المالكي المعـروف اليوم هو المدوَّنة وهي أصدق رواية، وأحـرى بالقبول من حـيث سماعهـا، وأما المستخـرجة من الواضحة، أو كـما يسميها ابن خلدون العـتبية، فقـد أُحاطت ببعضها الريب كـما ذكر القاضي عياض.

ولقد صرح ابن رشد الأندلسي بمكانة المدوَّنـة من علم المالكيين، وجاء في فتاوى الشيخ عليش: عن أبي محمد صالح: إنما يُفتَى بقول مالك في الموطأ، فإن لم يجده في النازلة، فبقوله في المدوَّنة، فإن لم يجده فبقول ابن القاسم فيها، وإلا فبقوله في غيرها، وإلا فبقول الغير في المدوَّنة، وإلا فأقاويل أهل المذهب[2].

ونقل أيضا عن أبي الحسن الطنجي أنه قـال: قول مالك في المدوَّنة أولى من قول ابن القاسم فيها، فـإنه الإمام الأعظم. وقول ابن القاسم فيها أولى من قول غـيره فيها؛ لأنه أعلم بمذهب مالك، وقول غـيره فيها أولى من قول ابن القـاسم في غيرها، وذلك لصحتها[3].

(١) المدارك، القسم الأول، ص٦٧٥.

(٢) فتاوى الشيخ عليش، ج١، ص٦١.

(٣) فتاوى الشيخ عليش، ج١، ص٦١.

٦٠ - وهناك أصل رابع نعرض له، ولم يعرض له ابن خلدون، وهو الموَّازية، فإننا نذكرها، لأنها معدودة من الأصول، كما قيل: الأمهات أربع: المدونة، والموَّازية، والعتبية، والواضحة.

وقد ذكرنا العتبية، وما قيل حولها، وهي كيفما كانت قد استخرج بعضها في الواضحة، وزيد عليه، وفي الزيادة كلام كثير، كما بينا، والواضحة لعبد الملك بن حبيب، كما ذكرنا في ترجمته.

والموَّازية هي لمحمد بن إبراهيم بن زياد الإسكندري المعروف بابن الموَّاز المتوفي سنة ٢٦٩هـ، وقد جاء في المدارك عن كتاب الموَّازية ما نصه: هو أجل كتاب ألفه المالكيون، وأصحه مسائل، وأبسطه كلاما، وأوعبه، وذكره أبو الحسن القابسي، ورجحه على سائر الأمهات، وقال: إن صاحبه قصد إلى بناء فروع أصحاب المذهب على أصولهم في تصنيفه، وغيره إنما قصد لجمع الروايات ونقل نصوص السماعات، ومنهم من ينقل عنه الاختيارات في شروح أفردها وجوابات لمسائل سئل عنها، ومنهم من كان قصده الذَّب عن المذهب، فيما فيه الخلاف، إلا ابن حبيب فإنه قصد إلى بناء المذهب على معان تأدت إليه، وربما قنع ببعض الروايات على ما فيها، وفي هذا الكتاب جزء تكلم فيه على الشافعي بمسائل من أحسن كلام وأكثره قبولا[١].

٦١ - ولو أن لنا أن نأخذ من كلام القابسي وغيره موازنة بين الكتب الثلاثة: المدوَّنة، والموَّازية، والواضحة، التي كتبها ابن حبيب، والتي كانت أصلا للجزء الصحيح من العتبية، فإن هذه الموازنة تنتهي إلى أن المدوَّنة مجموعة من المسائل والفروع، وكانت العناية فيها إلى تصحيح الرواية، وتوثيق السماع أكثر من الاتجاه إلى وضع الأدلة، وبيان أصول المسائل، والواضحة كانت عناية ابن حبيب فيها باستخراج المعاني، والقواعد التي قامت عليها الفروع، وإنه ربما أغنته بعض الفروع في ذلك، فاكتفي ببعض الروايات لأن مقصده أن يصل إلى المعاني التي لوحظت في الأحكام، فما يجد في بعض الروايات غناء فيه يكتفي به، وإن لم يجد بحث حتى يصل، فمقصده المعاني، لا الأحكام نفسها، وأما الموَّازية فقد قصد فيها إلى رد الفروع إلى أصولها، وبيان الأدلة للأحكام المأثورة في الفقه المالكي، وما تعتمد عليه من الكتاب والسنة

---

(١) المدارك. ص٢٢ من القسم الثاني، والديباج، ص٢٣٣.

والمصالح المعتبرة شرعا، وقد يعرض فيها إلى الموازنة بين الفقه المالكي والفقه العراقي، وفقه الشافعي، ليذُب عن آراء مالك، ويدافع عنها.

وإذا كانت تلك منازل هذه الكتب الثلاثة، فالمدوَّنة مكانها من نقل المذهب، ولها الصدارة في الرواية، ولم ينازعها في مكانها هذا الكتاب؛ لأن الموَّازية وإن كان لها اعتبار، فليس من ناحية جودة سماعها، ونقل ما جاء فيها، ولكن من ناحية الاستدلال، وبيان الأصول للفروع، والأدلة للأحكام.

وأما الرواية وحسن النقل، وجودة السماع، فالمدوَّنة أولا، وذلك لفضلها واعتبارها.

رواية المدوَّنة:

٦٢ - انتهينا من الكلام السابق إلى أن المدوَّنة فيها الرواية المعتبرة للمذهب، أو بعبارة أدق هي أصح كتب الفروع في الفقه المالكي رواية، وقد وجب علينا لهذا أن نتكلم في روايتها، وبيان استحقاقها لتلك المكانة ومناقشة رواتها.

أصل هذه المدوَّنة هي الأسدية التي دونها أسد بن الفرات بالتلقي عن ابن القاسم، فلأجل معرفتها نتعرف كيف كان أصلها.

وأصل ما جمعه ابن الفرات ما يروى من أنه رحل إلى مالك، وتلقى عليه، ثم رحل إلى محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة وأخذ عنه كتبه، وتعلم فقه العراقيين، ولما عاد إلى مصر كان مالك قد مات، وقد أراد أن يجمع بين الفقه المالكي والفقه العراقي، فأتى بالمسائل التي اشتملت عليها كتب محمد، وأراد أن يعرف آراء مالك فيها، فيجتمع له الفقهان، وإن مسائل الكتب العراقية بعضها واقعي، وكثير منها فرضي، وإن لم يكن بعيد الوقوع.

ولما لم يجد مالكًا يرجع إليه، إذ كان قد توفاه الله، اختار تلاميذه الذين عرفوا بطول ملازمته، وصدق الرواية عنه، وحسن التخريج على أصوله، فانتهى إلى عبدالرحمن بن القاسم.

وقبل أن نخوض في طريقة تلقيه عن ابن القاسم نذكر لك رواية رحلته، فإنه يروي أنه عندما ذهب إلى مالك رَضِوَاللَّهُعَنْهُ والتقى به، أخذ يلقى عليه المسائل، يتعرف

أحكامها، حتى عرف مالك فيه رغبته في التفريع، فأوصاه بأن يذهب إلى العراق، فقد سأل مالكًا يوما عن مسألة فأجابه، ثم أخرى فأجابه، فقال له: حسبك يا مغربي، إن أحببت الرأي فعليك بالعراق، فارتحل إلى محمد بن الحسن، ولازمه، ولقد طلب من مالك أن يوصيه عندما هم بمفارقة مجلسه، فقال له: أوصيك بتقوى الله العظيم، والقرآن ومناصحة هذه الأمة.

ولا شك أن هذه الرواية تدل على إخلاص أولئك العلماء في طلب الحقيقة وحسن إرشادهم لتلاميذهم، فإنه لما رأي مالك فيه نزعة الفرض والتفريع، وأن ذلك يحسُن عند العراقيين أرشده إليه مخلصا، ومحضه نصيحة المؤمن التقي.

٦٣ - عاد أسد إلى مصر، وأراد أن يجيب عن كل مسائل محمد في كتبه بأقوال مالك فيها، أو في مثلها، فلجأ إلى تلاميذه، لجأ إلى ابن وهب، فلم يجد عنده مطلبه، إذ كان يقصر إجابته على ما كان مرويًا عن مالك، ولم يرو عن مالك الفتاوى في كل ما اشتملت كتب العراقيين؛ لأنه لم يفتح باب الفرض والتقدير، فما كانت تسعفه رواية ابن وهب فقط، ولذلك تركه إلى أشهب، فكان أشهب يجيبه في الفتوى بقوله هو، لا بقول مالك، وما كان يريد إلا معرفة آراء مالك رضي الله عنه.

ولما لم يجد طلبته عند هذين الصاحبين، اتجه إلى عبد الرحمن بن القاسم، وله بمالك صحبة طويلة، فقصد إليه، فأجابه.

وكانت إجابات ابن القاسم على أربعة أنواع، أحدها: ما علم فيه رواية عن مالك واستيقنها، فهذا يذكر روايته، وثانيها: ما ترجح عنده فيه رواية، وهذا يقول فيها أخال أو أظن أو أحسب، وليس ذلك النوع قدرا قليلاً.

وثالثها: ما لا يحفظ فيه عن مالك قولاً لا باليقين، ولا بالرجحان، ولكن يحفظ له مثيلا، فيحكم فيه بمثل ما حكم به مالك في المثل، ورابعها: ما لا يحفظ فيه عن مالك رواية ولم ير مثله، فهذا، يذكر فيه اجتهاده على الأصول المالكية.

ومن مجموع هذه الأجوبة تكونت الأسدية، فسافر بها أسد إلى القيروان بعد أن ترك نسخة منها بمصر، وتلقاها سحنون عن أسد، وكان مما جعل بعض الناس يتكلمون فيها، ما اشتملت عليه من أخال وأظن، وحسبوا ذلك مثارًا للشك، وقالوا له: جئتنا بأخال وأظن وأحسب، وتركت الآثار، وما عليه السلف، فقال: أما علمتم أن قول

السلف هو رأي لهم!!، ولقد كنت أسأل ابن القاسم عن المسألة، فأقول هو رأي مالك، فيقول: كذا أخال وأري، وكان ربما يكره أن يهجم على الجواب[1].

٦٤ - ولما تلقى سحنون الأسدية أراد أن يستوثق مما كان ظنا، فارتحل إلى ابن القاسم بها، وعرضها عليه، وقال: أريد أن أسمعها منك، فاستخار الله وأسمعه إياها، وأسقط من كتب أسد ما كان ظنا، وما كان يشك بأي نوع من الشك في نسبته إلى مالك، وما لم يجد فيه نصا يثق به أفتاه به على اجتهاده، بمقتضى أصول مالك أو على شبيه رأي مالك في مثله.

تلقى سحنون تلك الكتب على ابن القاسم بعد ذلك التهذيب، وكتب هذا إلى أسد: أن عارض كتبك بكتب سحنون، فإني رجعت عن أشياء مما رويتها عني.

لما وصل ذلك الكتاب إلى أسد غضب، وروي أنه هم بأن يراجع كتبه على كتب سحنون استيثاقًا من النقل، وتوكيدا لرواية العلم، ولكن بعض أصحابه رده عنه، وأثاروا فيه عزته، فقالوا: تصلح كتبك من كتبه، وأنت سمعتها قبله؟ فرجع عما همَّ به. وشاع بين الناس ذلك الأمر، فأقبلوا على كتب سحنون وهجروا كتب أسد، ونظر سحنون بعد ذلك في كتبه بعد أن استوثق من رواية ما هو رواية منها، وما هو رأي مخرَّج على أصول مالك رتبها وهذبها وزاد عليها خلاف أصحاب مالك له، أو ذيَّل أبوابها بالحديث والآثار[2] فكانت المدوَّنة بذلك تجمع آراء مالك المروية عنه، والمخرَّجة على أصوله، وبعض آراء أصحابه وبعض الآثار والأحاديث الواردة في مسائل الفقه التي اشتملت عليها.

٦٥ - هذه هي المدوَّنة التي اعتبرت الأصل الثاني للفقه المالكي بعد الموطأ، ويلاحظ في تدوينها أمران جديران بالاعتبار والوزن، لأنهما يكشفان على ابتداء تلاقي طرق الدراسات الفقهية المختلفة، وعلى مقدار انتفاع كل إقليم بفقه الآخر، وعلى حرية التلاميذ الأولين للأئمةفي اختيارهم وأمانتهم.

أحد الأمرين: أن المدوَّنة إنما كتبت محاكاة للمسائل التي اشتملت عليها كتب محمد في الفقه العراقي، فإن أسدا عندما اطلع على كتب العراقيين، أراد أن يستخرج

(١) المدارك، ص٦٧٤ من القسم الأول.

(٢) المدارك، القسم الأول، ص٦٧٥.

أجوبة مسائلها من الفقه المالكي، وإذا كان الفقه العراقي أخصَّ ما امتاز به كثرة التفريع والفرض، أي تقدير مسائل غير واقعة، والفقه المالكي يقتصر على النوازل، ولا يفتى في غيرها، فإنه مما لا شك فيه قد استفاد الفقه المالكي في عصره الأول أكبر فائدة بتلك المحاولة الناجحة التي قام بها أسد، إذ إنه فتق الفقه المالكي ووسعه، وحمل تلميذه الأول ابن القاسم على التخريج عليه، وهو مرن لم يتصلب بفعل الزمان، وبذلك تلاقي الفقه المدني بالعراقي، وكما استفاد العراقيون من المدنيين اطلاعًا على آثار لم تكن عندهم برواية محمد الموطأ، فقد استفاد الفقه المالكي من عمل أسد، وسير سحنون على منهاجه في كثرة التفريع، وربط المسائل بعضها ببعض.

الأمر الثاني: أن المدوَّنة تشمل آراء مالك المروية وآراء أصحابه، وتخريج ابن القاسم على أصول مالك، فهي في الواقع قد سنت سبيل الفقه المقارن بموازنة آراء مالك بآراء أصحابه، وهي قد سنت أيضا السبيل لتخريج المسائل على أصول مالك، ونسبتها إليه على هذا الاعتبار، وبذلك فتح باب التخريج في ذلك المذهب العظيم منذ عصره الأول، والتخريج في المذهب سبيل نموه وأساس شمول أحكامه؛ لأن الحوادث لا تتناهي، وإذا كان الفقهاء الذين نشروا المذاهب حاولوا اتباعها في كل ما يجد من أحداث، فلابد من التخريج على أصول الأئمة، وقد وضع ابن القاسم الأساس، فبني عليه من بعده.

٦٦ - جاء العلماء بعد ذلك فشرحوها ولخصوها، وعلقوا عليها، ويظهر أن أول من حاول شرحها محمد بن سحنون، شرح منها أربعة كتب، منها كتاب المرابحة، واختصرها محمد بن عبد الله بن أبي زيد القيرواني، وكان فقيهًا عالما، حتى قال فيه الشيرازي أنه يُعرف بمالك الأصغر، بقطب المذهب، ويقال: لولا الشيخان والمحمدان، والقاضيان لذهب المذهب، فالشيخان ابن أبي زيد، وأبو بكر الأبهري، والمحمدان محمد بن سحنون، ومحمد بن الموَّاز المصري السكندري، والقاضيان أبو محمد عبدالوهاب، وأبو الحسن بن القصار البغداديان، ويظهر أن أبا زيد اختصرها وزاد بعض زيادة فيها.

واختصرها أبو القاسم خلَف بن القاسم المعروف بابن البراذعي، ويكنى أيضا بأبي سعيد، وقد حذف ما زاده ابن أبي زيد. وهكذا توالى الاختصار والتعليق والشروح في مختلف الأزمنة[1].

---

(١) ارجع إلى ذلك في الكتاب السابق.

مكان الفقه المالكي في الاجتهاد:

٦٧ - تلقى مالك فقه الفقهاء السبعة، وفقه غيرهم، وتلقي الأحاديث منهم ومن غيرهم، ثم مكث بعد ذلك يُلقي على تلاميذه أحاديث رسول الله ﷺ ويفتى من يقصده للفتيا من مشارق الأرض ومغاربها بما سمع، فإن لم يكن فيما سمع وتلقى ما يجيب به، أفتى بشبيه ما سمع، وإن لم يكن شبيه فيما يعلم وتلقي اجتهد فاستخرج الحكم من كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ، من نص الخطاب أو فحواه، أو إشارته أو مفهومه، موازنا بين النصوص، يزن السنة بما في الكتاب، ويستخدم القياس في استنباطه إن لم يجد مسعفا من النص، واستطاع أن يحمل عليه، وإن وجد مصلحة أفتى بما فيه المصلحة التي لا يشهد لها من الشارع نص ولم يُعرف ما يمنع الأخذ؛ لأن الإذن في المنافع هو الأصل العام في هذا الفقه، وهو في ذلك الفقيه الثاقب النظر الذي تنفذ بصيرته إلى الأمر الثاقب بتوفيق الله سبحانه وتعالى.

٦٨ - هذا هو فقه مالك في لبه، أخذ بكتاب الله وسنة رسول الله ﷺ وفتاوى الصحابة، واجتهاد بالرأي بطريق القياس والمصالح المرسلة، وغيرها على ما سنبين في أصول مذهبه إن شاء الله تعالى، وهو ما يؤدي إليه النظر السليم المتجه إلى طلب الحق من غير غض لقيمة العمل، ولا بخس لحق العامل، ولا غمط للمأثور، ولكن جماعة الأوربيين الذين ينظرون إلى الفقه الإسلامي بغير نظرنا، ويرمون من الكتابة فيه إلى غير ما نرمي إليه قالوا غير ذلك، ورأوا فيه غير ذلك الذي رأيناه، فقد قالوا هم ومن لف لفهم، وسلك سبيلهم من الشرقيين: إن مالكًا لم ينشئ مدرسة فقهية جديدة، بل كان يتجه إلى أمرين لا ثالث لهما:

(**أحدهما**) تنظيم ما هو مُبعثر من المسائل الفقهية، وهو تنظيم ليس بتامٍّ في نظرهم، ولكنه تنظيم على أي حال، ولكن الزمن في نظرهم كان عاملاً كبيرًا في هذا التنظيم، فقد وُجد تنظيم معاصر له ولا يمكن معرفة مقدار الجهد الذي بذله في هذا التنظيم، إلا بعد الاطلاع على عمل معاصريه في ذلك، وليس بين أيدي هؤلاء الذين قالوا ذلك القول تنظيم أولئك المعاصرين، حتى يوازَن بعمل مالك، فيعرف مقدار كليهما.

(ثانيهما) أن مالكًا كان يتجه إلى العادات القانونية التي كانت معروفة عند أهل المدينة، فيضفي عليها بمسوح دينية، وأن تلك العادات هي صورة للعادات العربية

القديمة، لم تتفق بعد مع الدين تمامًا، ولكنها عـادات نشأت من محيط المعاملات، وقد ظهر بعضها لمالك كأنه السنة، أو حمله اسم السنة، وليس ذلك إلا صيغًا لعادات قانونية عربية بصبغة الدين، وإزالة لما عساه يكون مخالفا للدين من هذه العادات.

٦٩ - هذا نظرهم إلى فقه مالك رضي الله عنه يفصلونه عن أصله، وهو كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، ويحسبون أنه العادات العربية يلبسها لبوس الدين، وأنه لمنظم لما بعثر، ولا يتجاوز ذلك، والمؤلف لهذا النثير غيـر المجموع في عقد واحد، وتلك نظرة باخسة، أو إن شئت فقل نظرة عاشية، لم تبصر الأمور كما هي في ذاتها، بل أدركتها كما انعكست في نفوس الناظرين، وكيفما كان الباعث عليها، فليست هي النظرة المستقيمة التي تكشف الحقائق، وتستبينها.

إن مالكًا لم يدع للمـتخرصين ميـدانًا لإثارتهم الريب، بل كان نيِّر الفـقه واضح المنهاج، بين الطريقة، روى الأحـاديث بسند متصل، أو مرسل، أو منقطع، واسـتخرج الأحكام من نصوصـها، ووضحـها وجلاها، وما وجـده منها يعارض كـتاب الله رده، وأنكر نسبـته إلى رسول الله ﷺ، كمـا فعل في الخبر المروي في ولوغ الكلب وتطـهير الإناء منه بغسله سـبعا إحـداهن بالتراب، فقد رده لمعـارضته القـرآن على ما سنبين في موضعه، وإن لم يجد حديثًا، ووجد فتوى أو قضاء لأصحاب رسول الله ﷺ أخذ بها، وجعل أقضية الرسول وأقضية أصحـاب رسول الله ﷺ موضع دراسته ولها مكان متميز من اجتهـاده، وإنه يستعين في تعرف المأثور عن النبي ﷺ بما كـان يجد في المدينة، وما عليه عمل أهل المدينة مما لا يمكن أن يكون إلا تبعًـا لأمر معروف بينهم عن النبي ﷺ، وأين هذا النظر من اعتـبار العادات المصدر الأول، وأن عـمله كان لمحاولة وضعـها في وضع ديني؟.

لعل الأمر الذي يـجدونه طريقًا يصلـون منه في زعمهم إلى تـلك الدعوى، أنه اعتبر ما عليه أهل المدينة حجـة، ونسوا أنه جعله حجة في الأمر الذي يغلب على الظن أنهم كانوا فيه تابعين لأقوال النبي ﷺ أو آخذين فيـه بهديه، لا في كل الأمور كمعرفة مُد النبي ﷺ وصاعـه، فكيف يؤخذ من هذا أنه جاء إلى العادات العـربية، ولو كانت جاهلية ترجع في ماضـيها إلى عمل المشركين، وحاول أن ينظم منهـا قانونا يلبسه الرداء الديني، ويصبـغه بصبغـة الدين، وأن المسائل التي أخذ فيـها بعمل أهل المدينة مـعروفة نستطيع أن نحصيها، ولو فعل المنصف ذلك لوجـد أنه ما أخذ بها إلا لأنه رأي فيها أثرًا

نبويًا أقوى من الحديث الذي يرويه واحد، ولذا قال شيخه ربيعة الذي سلك مثل ذلك المسلك: ألف عن ألف خير من واحد عن واحد. فهو اعتبر عمل أهل المدينة في المسائل التي لا تكون إلا أخذا عن النبي ﷺ رواية أقوى، إذ هي رواية ألف عن ألف، أي رواية عدد لا يحصى عن مثله، وما كان كذلك فالأخذ به حتم لازم.

٧٠ - وإن زعمهم أن عمل مالك كان التنظيم فقط يتنافى مع الفقه المأثور عنه، وحياته ومجالسه العلمية، فإن المأثور عنه تجد فيه الكثير من الآراء التي اجتهد فيها، وسلك مسلكا مستقلا في استنباطها، إذ لم يسبق أن بحثها أحد ممن سبقه، لأنها لم تعرض له ولم يُستفت أحد فيها.

وإن مجالس مالك العلمية كان يقصد إليها الناس، من مشارق الأرض ومغاربها، وهؤلاء يحدث في بلادهم أحداث تتفق مع بيئاتهم، وشئونها الاجتماعية، وليس من المعقول أن يكون الصحابة والتابعون قد أفتوا في كلها، أو جُلها، كما أنه ليس من المعقول أن تكون عادات أهل المدينة ولو كانت عربية جاهلية على زعمهم، فيها الغناء لكل هذا، فلابد أن يجتهد، وأن يكون رأيه فيها جديدا تحت ظل كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ.

من أجل هذا وغيره نردُّ دعوى أولئك الذين يبخسون مالكًا حظه من العلم والفقه والاجتهاد، وسيتبين ذلك جليا عند الكلام في مصادر فقهه.

الأصول التي بني عليها مالك فقهه:

٧١ - لم يدوِّن مالك أصوله التي بنى عليها مذهبه، واستخرج على أساسها أحكام الفروع التي استخرجها، والتي قيد نفسه في الاستنباط بقيودها، وكان في ذلك كأبي حنيفة معاصره، ولم يكن كتلميذه الشافعي الذي دوَّن أصوله في الاستنباط وضبطها، وذكر البواعث التي بعثته على اعتبارها، ومقامها في الاستدلال.

ولكن مالكًا وإن لم يذكر الأصول الفقهية لاستنباطه، قد أشار إليها بتدوين بعض فتاويه ومسائله والأحاديث المسندة بسند متصل، والمنقطعة والمرسلة والبلاغات، وإن لم يكن قد وضَّح المنهاج، ودافع عنه، وبين البواعث التي بعثته على الأخذ به، والاتجاه إليه دون سواه، فمثلا بيّن لنا الموطأ أنه كان يأخذ بمرسل الحديث ومنقطعه والبلاغات، ولم يكن يبين وجه أخذه؛ لأنه لم يكن قد أثير حول الإسناد تلك المثارات، ولأنه لم

يكن يتكلم إلا عمن يثق بإرساله وبلاغاته، ولذا كانت عنايته الشديدة بتخير من يحدثه ويشافهه، فإنه إذا كان ثقة في نفسه وعقله وفقهه أغنى عن السلسلة.

ولقد صرح مالك بأخذه بعمل أهل المدينة، وبيَّن بعض البواعث التي بعثته على ذلك، كما اشتمل الموطأ على أخذه بالقياس، كما رأيت في قياسه زوجة المفقود إذا عاد إليها بعد أن تزوجت على من طلقها زوجها طلاقًا رجعيًا، وراجعها وعلمت بالطلاق، ولم تعلم بالرجعة، فتزوجت على هذه الحال المعمَّاة عليها.

وهكذا ترى في الموطأ ما يصرح أو يشير إلى أصول الاستنباط عنده وإن لم يكن فيه التوضيح والتوجيه لهذه الأصول، فلم يبين مثلا ضوابط العلة في القياس ومراتبه، ونحو ذلك.

٧٢ - ولقد صنع فقهاء المذهب المالكي في فقه مالك ما صنعه فقهاء المذهب الحنفي، فجاءوا إلى الفروع، وتتبعوها، واستخرجوا منها ما يصح أن يكون أصولا قام عليها الاستنباط في ذلك المذهب العظيم، ودوَّنوا تلك الأصول التي استنبطوها على أنها أصول مالك، فيقولون مثلا: مالك يأخذ بمفهوم المخالفة، وبفحوى الخطاب، وبظاهر القرآن، ويقول في العموم كذا وكذا. والحقيقة أن هذه ليست أقوالاً له مأثورة قد ذكرها، ورويت عنه، بل هي مستخرجة من الفروع التي أثرت عنه وأدلتها التفصيلية التي ذكرت بجوارها، أو ذكرها الفقهاء من بعده لها، ولا يمكن الاستدلال بسواها.

وليس لنا بد من الأخذ بهذه الأصول على أنها الأصول لمذهب مالك؛ لأنها مجهود أولئك العلماء، وليس لنا أن نردها بسبب أنها لم تؤثر عنه، ولكن علينا أن نرد منها ما نراه لا يتفق مع المأثور من أقواله الصريحة الثابتة التي لا تقبل ردًا، أو ما ينطبق على بعض الفروع، ولا ينطبق على أكثرها، وهكذا صنيعنا في كل أمر يتلقاه العلماء المختصون بالقبول، لا نرده لمجرد أنه لم يثبت قول للإمام فيه، بل نرده إذا كان يخالف المأثور من أقواله، فإن للمقررات الثابتة لدي العلماء مقام الأخذ والاعتبار حتى يقوم الدليل على خلافها، فعندئذ نرفضها، لبطلانها بالدليل، لا بالمنع المجرد، إذ الأمر الذي يتلقاه العلماء بالقبول يزكيه قبولهم، وهو بهذا القبول قد شهد له الظاهر بالصحة.

وقد ذكرت الأصول مبثوثة في كتب علم الأصول التي كتبها مالكيون أو التعليقات التي علق بها مالكيون، فإنهم كانوا يقولون في كل قاعدة: رأي مالك فيها

كذا، وليس ذلك إلا ما أخذوها من جملة الفروع، فترى القرافي في كتابه التنقيح يذكر القاعدة ويذكر معها رأي مالك مخالفا للجمهور، أو موافقا.

ومن مجموع تلك الآراء تتكون أصول المذهب المالكي، ومهما يكن مقدار نسبتها إلى ذلك الإمام العظيم، وقوة هذه النسبة، فإنها بلا ريب الأسس التي قامت عليها أقوال المالكيين، والتي قام عليها التخريج من المتقدمين والمتأخرين في ذلك المذهب الخِصب، الكثير الإنتاج.

٧٣ - والآن نذكر هذه الأصول مجملة؛ ثم نعرِّج عليها بقليل من التفصيل متوخِّين الإيجاز، قاصدين لما يكشف عن أصول التخريج في ذلك المذهب وما كان سبب نموه، واتساع أفقه، وكثرة مسائله وصلاحيته للبيئات المختلفة، فنتجه بالبيان إلى الأصول التي اختص بها والتي تعتبر من مزاياه التي تميز بها عن المذاهب الأخرى، وجعلت له تلك المرونة التي لم تكن في غيره، مع أنه مذهب يقوم على الأثر في أصله أكثر مما يقوم غيره.

لقد ذكر صاحب المدارك الأصول العامة للفقه الإسلامي وهي القرآن الكريم، نصوصه، وظواهره، ومفهوماته، والسنة متواترها، ومشهورها، وآحادها، ويؤخذ أيضًا بنصوصها، ثم ظواهرها، ثم مفهوماتها، ثم الإجماع، ثم القياس، وبعد ذلك ذكر أصول مالك، ومقامها من تلك الأصول العامة فقال:

«وأنت إذا نظرت لأول وهلة منازع هؤلاء الأئمة ومآخذهم في الفقه، واجتهادهم في الشرع، وجدت مالكًا رحمه الله ناهجًا في هذه الأصول منهاجها، مرتبا لها مراتبها ومدارجها، مقدما كتاب الله على الآثار، ثم مقدما لها على القياس والاعتبار، تاركًا منها ما لم يتحمله الثقات العارفون لما تحملوه، أو ما يجهلونه، أو ما وجد الجمهور الجم الغفير من أهل المدينة قد عملوا بغيره وخالفوه، ولا يلتفت إلى من تأول عليه بظنه في هذا الوجه سوء التأويل، وقوله ما لا يقوله، بل صرح بأنه من الأباطيل»[1].

هذا ما ذكره القاضي عياض في أصول مذهب مالك، ذكر الكتاب والسنة وعمل أهل المدينة، والقياس، ولم يذكر غيرها، فلم يذكر الإجماع، ولم يذكر القواعد التي امتاز بها ذلك المذهب، وهي المصالح المرسلة، وسد الذرائع، والعرف والعادات،

(١) المدارك، ص٧٨ ونقلها الديباج بتصرف في ص١٦.

وغيرها مما ذكره غيره من الثقات العارفين المستنبطين في ذلك المذهب المخرِّجين.

ولقد أحصاها في شرح البهجة نقلا عن راشد ستة عشر أصلاً، فقال: الأدلة التي بنى عليها مالك مذهبه ستة عشر: نص الكتاب العزيز، وظاهره، وهو العموم ودليله، وهو مفهوم المخالفة، ومفهومه، وهو باب آخر، ومراده مفهوم الموافقة وتنبيهه، وهو التنبيه على العلة، كقوله تعالى: ﴿ ... فَإِنَّهُ رِجْسٌ ... ﴿١٤٥﴾ ﴾ [الأنعام] أو ﴿فِسْقاً﴾ الآية، ومن السنة أيضا مثل هذه الخمسة، فهذه عشرة، والحادي عشر الإجماع، والثاني عشر القياس، والثالث عشر عمل أهل المدينة، والرابع عشر قول الصحابي، والخامس عشر الاستحسان، والسادس عشر الحكم بسد الذرائع، واختلف قوله في السابع عشر، وهو مراعاة الخلاف، فمرة يراعيه، ومرة لا يراعيه، قال أبو الحسن: ومن ذلك الاستصحاب(١).

هذا إحصاء معقول، وإن كان نص القرآن وظاهره، ومفهومه ودليله وتنبيهه، كل هذا داخل في أصل واحد وهو القرآن، وكذلك هذه الأمور الخمسة في السنة، ولكنها ذكرت لأنها ليست في قوة واحدة في الاستدلال، فظاهر القرآن ليس في قوة نصه، ومفهوم المخالفة ليس في قوة ظاهره، وهكذا بل ليس في قوة السنة على ما سنبين في موضعه.

ولقد أحصى السبكي في الطبقات أصول المذهب المالكي، فزادها على خمسمائة، ولعله قصد القواعد الضابطة للفروع، وفرَّق بينها وبين أصول المذهب، فإن أصول المذهب هي مصادر الاستنباط فيه، وطرائق الاستنباط، وقوة الأدلة الفقهية ومراتبها، وكيف يكون الترجيح بينها عند تعارضها، أما القواعد فهي ضوابط كلية توضح المنهاج الذي انتهى إليه الاجتهاد في ذلك المذهب، والروابط التي تربط بين مسائله الجزئية، فالقواعد متأخرة في وجودها الذهني والواقعي عن الفروع؛ لأنها جمع لأشتاتها، وربط بينها، وجمع لمعانيها، أما الأصول فالفرض الذهني يقتضي وجودها قبل الفروع، لأنها القيود التي أخذ الفقيه نفسه بها عند استنباطه، ككون ما في القرآن مقدمًا على ما جاءت به السنة، وأن نص القرآن أقوى من ظاهره، وغير ذلك من مسالك الاجتهاد، وهذه مقدمة في وجودها على استنباط أحكام الفروع بالفعل، وكون هذه الأصول كشفت عنها

(١) البهجة، ص١٢٦، ج٢.

الفروع ليس دليلا على أن الفروع متقدمة عليها، بل هي في الوجود سابقة والفروع لها دالة كاشفة، كما يدل المولود على والده، وكما تدل الثمرة على الغراس، وكما يدل الزرع على نوع البذور.

وإذا كان هذا هو الفرق بين أصول المذهب وقواعده، فإنا لا نوافق السبكي على عده أصول المذهب المالكي أكثر من خمسمائة؛ لأنه يقصد القواعد، وهي غير الأصول كما بينا.

وأدق إحصاء لأصول المذهب المالكي هو ما ذكره القرافي في كتابه تنقيح الأصول، فقد ذكر أن أصول المذهب هي: القرآن، والسنة، والإجماع، وإجماع أهل المدينة، والقياس، وقول الصحابي، والمصلحة المرسلة، والعرف، والعادات، وسد الذرائع، والاستصحاب، والاستحسان[1].

وهذه في الحقيقة هي أصول المذهب المالكي، فلنتكلم في كل واحد منها ومرتبته في الاستدلال، ثم لنتكلم في القرآن والسنة عن النص والظاهر، ومفهوم المخالفة، ومفهوم الموافقة، باعتبار أن الفقهاء المالكيين نسبوها إلى مالك، وإن كل واحد منها في الكتاب أو السنة له مرتبة في الاستدلال، لا يتقدم عليها ولا يتأخر عنها، وسيكون ذلك مقيدا بالنظر المالكي.

ا - الكتاب:

٧٤ - قال الشاطبي المالكي في موافقاته:

إن الكتاب قد تقرر أنه كلية الشريعة، وعمدة الملة، وينبوع الحكمة، وآية الرسالة، ونور الأبصار والبصائر، وأنه لا طريق إلى الله سواه، ولا نجاة بغيره، ولا تمسك بشيء يخالفه، وهذا كله لا يحتاج إلى تقرير أو استدلال عليه؛ لأنه معلوم من دين الأمة، وإذا كان كذلك؛ لزم ضرورة لمن رام الاطلاع على كليات الشريعة، وطمع في إدراك مقاصدها، واللحاق بأهلها أن يتخذه سميره، وأنيسه، وأن يجعله جليسه على

---

(١) قد قصر الشاطبي في الموافقات الأدلة على أربعة، وهي: الكتاب، والسنة، والإجماع والرأي، وذلك القصر له وجهة؛ وذلك لأن عمل أهل المدينة، وقول الصحابي إنما أخذ بهما مالك على أنهما من شعب السنة، وكلمة الرأي تشمل بعمومها المصالح المرسلة، وسد الذرائع، والعادات والاستحسان، والاستصحاب؛ لأن هذه من وجوه الرأي.

مر الأيام والليالي نظرًا وعملاً، لا اقتصارًا على أحدها، فيوشك أن يفوز بالطَّلبة، ويجد نفسه من السابقين، وفي الرعيل الأول، فإن كان قادرًا على ذلك، ولا يقدر عليه إلا من زوال ما يعينه على ذلك من السنة المبينة للكتاب، وإلا فكلام الأئمة السابقين، والسلف المتقدمين - آخذ بيده في هذا المقصد الشريف والمرتبة المنيفة[1].

نظر مالك رَضِيَ اللهُ عَنْهُ إلى القرآن تلك النظرة السامية، ولذا لم يُر إلا قارئًا للقرآن، أو راويًا للحديث، أو مستنبطًا منهما فتاوى في المسائل التي تعرض له، أو يسأل عنها من طلابه، من مشارق الأرض ومغاربها.

لم ينظر مالك في القرآن نظرة الجدليين، فلم يؤثر أنه تكلم في أن القرآن لفظ أو معنى، أو معنى فقط، ولم يخض فيما خاض المتكلمون فيه في عصره، ومن بعده في كون القرآن مخلوقًا؛ لأنه لم يرد أن يجعل مسائل الدين غرضا لجدل المجادلين، وعبث العابثين، ولقد كان يعتقد أنه كلما جاء رجل أجدل من رجل نقص مما نزل به جبريل على محمد ﷺ.

ولقد كان يعلم أن القرآن قد اشتمل على الشريعة اشتمالاً كليًّا، وأن السنة بيانه وأنه لا يعرف على وجهه إلا إذا أخذ ببيان مبينه وهو السنة النبوية، فكان عليها حريصًا، لا لأنها المصدر الثاني للشرع الإسلامي وحسب، بل لأنها أيضا بيان القرآن ومفسره، يفصل مجمله، ويقيد مطلقه.

٧٥ - والقرآن عربي نزل بلغة العرب، فأعجز بأسلوبه فصحاءهم، وقامت به الحجة عليهم. وعلى الناس كافة، ولكونه عربيًا ما كان يستسيغ مالك لأحد أن يحاول تفسيره غير عالم بلسان العرب، ولهجاتهم المختلفة، وأساليب القول عندهم، ولذلك أثر عنه أنه قال: لا أوتي برجل يفسر كتاب الله غير عالم بلغات العرب إلا جعلته نكالاً.

ومع أنه كان يؤمن بأن السنة هي السبيل القويم لفهم معاني الكتاب، ولذلك لا يصح الاستقلال بفهم الكتاب من غير الاستعانة بمفسره، وهو السنة - كان يكره أن يدخل في تفسيره شيء من الإسرائيليات، وكان لا يثق برواية من يسلك مثل هذه

(١) الموافقات، ص٢٤٦، ج٣ من طبعة التجارية.

الطريقة، فكان يذكر في بعض الناس فضلاً، إلا أنه ينقص منه أنه يأخذ التفسير عن قتادة؛ لأنه يحسب أن قتادة دخل في تفسيره كثير غير صحيح.

والقرآن عنده هو اللفظ والمعنى، كما هو قول جمهور المسلمين، بل ذلك موضع الإجماع عندهم، وإن لم يخض في الجدل في هذا، ولم يكن قد أثير الجدل فيه، ولذلك لم يعتبر الترجمة قرآنا يتلي، تجوز به الصلاة، ويسجد به للتلاوة، ولا يمس مصحفه من غير الطاهر، ولا تقرؤه الحائض والنفساء والجنب، بل الترجمة ليست إلا تفسيرا، أو وجها من أوجه التفسير على ما هو المعقول.

٧٦ - ولقد ذكر علماء المذهب المالكي أنه كان يأخذ بنص القرآن وظاهره ودليله، أي مفهوم المخالفة، ومفهوم الموافقة، وأنه كان يأخذ بالعلة التي ينبه عليها، كما يأخذ بهذه الأمور في السنة، فمن الحق علينا أن نبين مذهبه في هذه الأمور متوخين في بيانه أن نبين منحي مالك ورأيه، ومقامه من غيره من الآراء، من غير إطناب، بل بإيجاز.

النص والظاهر[(١)]:

٧٧ - تعرف الأحكام من كتاب الله تعالى يتقاضى الباحث عنها أن يدرس نظمه الشريف، ونوع دلالته، والمعنى الذي سيق له، والمعنى الذي يفهم منه لكن على وجه

---

(١) نذكر هنا خلاصة ما يقوله الحنفية في أصولهم في بيان مراتب نظم القرآن الكريم بالنسبة إلى المعاني التي تفهم من عباراته، ومقدار دلالته عليها، فقد قالوا: إن الكلام إن كان يفهم من النظم، ولم يكن قد سبق له كلام، فهو الظاهر كتحليل البيع وتحريم الربا في قوله تعالى: ﴿... وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ... ﴿٢٧٥﴾﴾ [البقرة]، والنص هو ما يفهم من النظم وسيق له كالتفرقة بين البيع والربا من حيث الإحلال والحرمة، في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾، ويقول فخر الإسلام في بيان النص والظاهر: «الظاهر اسم لكل كلام ظهر منه المراد به للسامع بصيغته مثل.. قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ ظاهر في الإحلال، وأما النص فما ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة (أي أن المتكلم يقصده)». وذلك مثل قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ فإنه ظاهر للتحليل والتحريم نص في الفصل بين البيع والربا؛ لأنه سيق الكلام لأجله، فازداد وضوحا بمعنى في المتكلم لا بمعنى في صيغته، وحكم الأول ثبوت ما انتظمه يقينا وكذلك الثاني إلا أن النص عند التعارض أولى من الظاهر، وأما المفسر فهو ما ازداد وضوحا على النص سواء كان بمعنى في النص أو بغيره، بأن كان اللفظ مجملا فلحقه بيان قاطع، أو كان عاما فلحقه ما انسد به باب التخصيص، مثل قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [الحجر]، فإن الملائكة جمع عام محتمل للتخصيص، فانسد باب التخصيص بذكر الكل، وذكر الكل احتمل تأويل التفرق فانسد بقوله أجمعون، وحكمة الإيجاب قطعا بلا احتمال تخصص ولا تأويل، إلا أنه يحتمل النسخ والتبديل، فإذا ازداد قوة أو أحكم المراد به بإبعاده عن =

التبعية للمعنى الذي يستبين من النظم أنه موضع السياق، ومكان القصد، ثم معرفة مراميه القريبة والبعيدة، من مدلول عبارته، وما تومئ إليه إشاراته، ولكل دلالة موضع من البيان، ومرتبة من القوة، فإن استخراج الأحكام منها يوجب معرفة مراتبها، ليتبين مقدار الطلب فيها، وليتميز القوي منها بالترجيح على ما دونه قوة.

ولذلك عني علماء الأصول الذين جاءوا من بعد الشافعي بدراسة نظم القرآن كما عني الشافعي بذلك ليتعرفوا مراتب الدلالات، وقوتها، ويضموا كل واحدة في مرتبتها، فتعرفوا من فروع الأئمة تطبيقهم لدلالات النظم، وكيف يرجحون بعضها عند المعارضة، وأساس ذلك الترجيح.

وكان مما عني به أولئك العلماء سواء في ذلك الحنفية والمالكية معرفة نص القرآن وظاهره، ولقد ذكروا أن مالكًا طبق في فروعه التفرقة بين النص الظاهر وإن لم يقصد لبيانهما وتفسيرهما، لغة أو اصطلاحا، فقد علمت مما نقلناه عن البهجة أن ظاهر القرآن ونصه من الحجج عنده، وأنه من المقرر عند المالكية أنهما ليسا مرتبة واحدة في الدلالة على الحكم، فإن النص أقوى في الدلالة من الظاهر، وعند التعارض يقوم على الظاهر، كما استنبطوا من الفروع المأثورة عن مالك رضي الله عنه.

وعلماء الأصول المالكية يقولون في التفريق بين النص والظاهر أن النص ما لا يحتمل التأويل، والظاهر ما يحتمل التأويل، وقبل أن نبين احتمال التأويل وعدم احتمال التأويل ننبه إلى أن قضية التفرقة بين النص والظاهر على ذلك الوجه لم يتعرض لها الشافعي في رسالته، ولذلك كان النص عنده هو الظاهر، والظاهر هو النص بلا تفرقة بينهما، وقد قال الغزالي في ذلك أنه ينطبق على اللغة، ولا مانع منه في الشرع، والنص في اللغة بمعنى الظهور، تقول العرب نصت الظبية رأسها، إذا رفعته وأظهرته، وسمي الكرسي منصة، إذ تظهر عليه العروس، وفي الحديث كان الرسول ﷺ إذا وجد

= احتمال النسخ والتبديل سمي محكما مثل قوله تعالى: ﴿... أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٣١﴾﴾ [البقرة].
وترى من هذا أن اللفظ بالنسبة للمعنى المعهود انقسم إلى أربعة أقسام أدناها الظاهر، وهو ما يفهم من الكلام ولم يسق له. والثاني النص، وهو ما يفهم من الكلام، وسيق له، والثالث المفسر، وهو ما يفهم من الكلام وسيق له وكان معه ما يدل على انسداد باب تأويله بغير ما يظهر منه، وباب تخصيصه، والمحكم هو ما انسد فيه باب التأويل والتخصيص والنسخ.

فرجة نص، فعلى هذا حده حد الظاهر، وهو اللفظ الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع، فهو بالإضافة إلى ذلك المعنى في الغالب ظاهر ونص[1].

وترى من هذا أن الشافعي لم يذكر فرقًا بين الظاهر والنص، ولكن الأصوليين من بعده فرقوا بينهما؛ لأن الفروع الفقهية التي استنبطها الفقهاء من بعده، ومن قبله، توجب الأخذ بالتفرقة بين نوعين من العبارات، عبارات قوية الدلالة في الأحكام، بحيث لا يتطرق إليها الاحتمال، أو الاحتمال الناشئ عن الدليل، ونصوص يتطرق إليها الاحتمال، ولكنها ظاهرة في معنى، ولا يخطر على الذهن عند سماعها سواه وإن كانت هي في ذاتها تحتمل غيره، وكل له مرتبة في الاستدلال فلا مانع من أن يطلق على أحدهما اسم ينبئ عن مرتبته ويوضح موضعه من الآخر.

وهؤلاء الذين فرقوا من الفقهاء بين الظاهر والنص قالوا إن النص له إطلاقان:

أحدهما أن يكون النص ما لا يتطرق إليه احتمال أصلاً، كلفظ خمسة فإنه نص في معناه لا يحتمل الستة، ولا الأربعة، ومثله سائر الأعداد.

ثانيهما أن يكون النص ما لا يقبل احتمالاً ناشئًا عن دليل. أما الاحتمال الذي لا يعضده دليل، فلا يخرج اللفظ عن كونه نصا على هذا الإطلاق[2].

ويقول القرافي: إن القسم الأول هو الأولى، فإن دلالته أقوى الدلالات لوجود ارتفاع الدلالة إلى غايتها، وهو الذي يجعل قبالة الظاهر، فإذا قلنا اللفظ إما نص أو ظاهر، فمرادنا القسم الأول[3].

٧٨ - والظاهر كما ذكر الغزالي والقرافي وغيرهما يتردد في دلالته بين احتمالين أو أكثر، ولكن دلالته على أحد الاحتمالات أرجح، فيبدر إلى الذهن بمجرد سماعه، وهو بهذا يفترق عن المجمل بأن المجمل يتردد بين احتمالين أو أكثر. ولكن من غير ترجيح لواحد على غيره بل كلها سواء.

---

(١) المستصفى للغزالي، ص٣٨٤، ج١.

(٢) يلاحظ أن الحنفية يجعلون النص أقوى من الظاهر، ولكن يردون الأمر فيهما إلى كون الكلام مسوقًا له أو غير مسوق، النص عند الحنفية يدخل في الإطلاق الثاني، كما يدخل المفسر والمحكم في الأول.

(٣) شرح تنقيح الفصول للقرافي، ص١٨.

وسبب الإجمال أن احتمال اللفظ لأكثر من معنى بأصل الوضع، وذلك هو المشترك كلفظ القُرء، فإنه في أصل وضعه يحتمل معنيين أحدهما الطهر والآخر الحيض، فذكره من غير قرينة تعين أحدهما إجمال.

وإما أن يكون سبب الإجمال أمرا آخر غير الوضع اللغوي، كقوله تعالى: ﴿... وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ ... ﴿١٤١﴾﴾ [الأنعام] فإنها ظاهرة في وجوب الزكاة؛ لأنها بينت حق الفقير فيه، وذلك لا مجال للريب فيه، ولكن المقدار الواجب لم يبين فيه، فصار الحق محتملاً للقليل والكثير، ومثل ذلك لا يسمى نصًّا ولا ظاهرًا، بل مجملاً، ولذلك كان لابد من بيان المقدار، فجاءت السنة وبينت أن المقدار المطلوب هو العشر.

وهكذا سائر المجملات، الإجمال فيها إما للوضع أو لغيره، والبيان فيها يكون من القرائن التي تحف بالقول أو من السنة.

وبعد أن يضم البيان إلى المجمل يصير مبينًا، ويصير كالنص، أو كالظاهر على حسب قوة المبين.

٧٩ - والظاهر قد يلحق به ما يعين أحد الاحتمالين، فيرفعه من مرتبة الرجحان إلى مرتبة القطع واليقين، وذلك إذا ضم إليه بيان من السنة أو القرآن جعل الاحتمال الراجح نصا، ولقد قرر فقهاء المالكية أن دلالة اللفظ العام على العموم من قبيل الظاهر، لا من قبيل النص.

ولذلك مَثَّل القرافي للظاهر بألفاظ العموم في دلالته عليه، فقال: اللفظ متى رجح احتمالاً من الاحتمالات قلت أو كثرت سمي ذلك اللفظ ظاهرا بالنسبة إلى ذلك المعنى، كالعموم بالنسبة إلى الاستغراق، فإن اللفظ ظاهر فيه دون الخصوص[1].

وإذا كانت دلالة اللفظ العام المجرد من القرائن على عمومه من قبيل دلالة الظاهر، فهي إذن دلالة ظنية عند مالك، كما هي عند الشافعي، كما بين ذلك في رسالته، وبذلك يختلف مالك وأبو حنيفة في دلالة العام، ولنتكلم فيه بكلمة موجزة تجلي معناه.

(١) تنقيح الفصول، ص١٨.

العام والخاص:

٨٠ - يعرف القرافي اللفظ العام بأنه الموضوع لمعنى كلي بحيث يشمل الحكم كل آحاده، فكل ما ينطبق عليه اسم العام يكون داخلاً في عموم الحكم الذي أسند إليه، فإذا قلت: الإنسان البالغ مكلف بالصلاة والزكاة والحج، فكل ما ينطبق عليه اسم الإنسان داخل في هذا الحكم، وإذا قال الشارع: السارق تقطع يده فكل من يتحقق فيه الوصف، وهو السرقة يستحق ذلك الحكم، وهكذا فالعام يدل على قدر مشترك يتحقق في كل آحاده، فينطبق عليه اللفظ، وينطبق بمقتضاه الحكم(١).

وإذا كان اللفظ لا يطلب فيه الحكم للقدر المشترك، بل يطلب فيه البعض، فهو طلب خاص، كقوله تعالى: ﴿... فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ... ﴿٩٢﴾﴾ [النساء] أو قوله تعالى: ﴿... فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا ... ﴿٣﴾﴾ [المجادلة]، فاللفظ خاص فيهما؛ لأنه لم يطلب فيه كل ما يتحقق فيه هذا الوصف، بل واحد منه. وإن كان في الأول مقيداً بوصف، وكان في الثاني مطلقاً عن القيد.

---

(١) هذا تعريف القرافي العام، وهو ينطبق على الفروع المذهبية في مذهب مالك، ويفرق بينه وبين المطلق عندهم بأن المطلق موضوع لمعنى كلي نحو رجل ورقبة ولكن لم يلاحظ في التكليف أو الحكم القدر المشترك بين آحاده، بل: يلاحظ واحد لا بعينه، فإذا قال الله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ ليس المطلوب كل ما تحقق فيه وصف الرق، بل المطلوب فيه واحد مما يتحقق فيه ذلك الوصف، فالمطلوب في العام كل ما يتحقق فيه الوصف المشترك، والمقصود المطلق واحد مما يتحقق فيه القدر المشترك، وإذا قيد المطلق صار المقصود واحدا مع ملاحظة القيد، وهكذا. وقد ترتب على الفرق بينهما على هذا النحو في مذهب مالك فروع أربعة فقهية: أولها: قال الله تعالى: ﴿... فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا ... ﴿٣﴾﴾ [المجادلة] أثبتت الوجود في القدر المشترك بتحققه في صورة واحدة، فلا يطالب بجميع الرقاب. لأن ذلك مطلق.

الثانية: قال الله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ ... ﴿٣﴾﴾ [المائدة]، والتحريم هنا هو القدر المشترك حينما تحقق فحرم كل ميتة، وكل دم، وكل خنزير.

الثالثة: إذا قال لنسائه إحداكن طالق حرمن عليه كلهن بالطلاق عند مالك؛ لأن مفهوم إحدى قدر مشترك بينهن يصدق عليهن، فكل واحدة يصدق عليها، لأن الطلاق تحريم فيرجح جانبه، ولأن تحريم المشترك يلزم منه تحريم كل الأجزاء، وفي ذلك كله نظر.

الرابعة: إذا قال: أعتقت أحد عبيدي، عتق عليه عبد لا بعينه، وعليه أن يختار واحداً من عبيده، وذلك كعتق الكفارة المطلوب واحد لا بعينه، وفي الفرق بين هذه المسألة وسابقتها نظر؛ لأنه كان يجب التسوية لاتحاد الغرض. وإن كان يقال إن العتق لا يدل على التحريم بذاته، وأما الطلاق فتحريم البضع بذاته، فرجح جانب التعميم، ولكن يلاحظ أن اللفظ ليس عاماً، فكيف نطبق أحكام العموم؟ راجع هذه المسائل في الفروق للقرافي، ج١، ص١٥٧.

٨١ - وبهذا الكلام وسابقه يفترق النظر المالكي عن النظر الحنفي في العامّ من ناحيتين، من ناحية التعريف، ومن ناحية الحكم، فإن العامّ في كتب الحنفية هو لفظ ينتظم جمعا، سواء أكان باللفظ، أم بالمعنى كزيدون، والثاني مثل الأسماء الدالة على العموم من غير صيغ الجموع كالأسماء الموضوعة الدالة على الجمع، وأسماء الشرط، وغير ذلك مثل، قوم، وجن، وإنس، وغير ذلك من الألفاظ الدالة على الجمع.

والخاص لفظ وضع لمعنى واحد على سبيل الانفراد، أي أنه اللفظ الذي يدل على معنى واحد، لا يقبل الشركة في ذات الموضوع، وسواء أكان ذلك المعنى جنسًا، كحيوان، أم نوعا، كإنسان، وكرجل، أم شخصًا، كزيد، فما دام المسمى المراد واحدًا غير متعدد مقطوع الشركة، فهو الخاص[١].

وترى من هذا فرقًا واضحًا بين المنهاجين في التعريف، فإن الأول اعتبر كل كلي قُصد بالحكم فيه المعنى المشترك حيثما وجد عامًّا، والثاني اعتبره شمول الآحاد باللفظ أو المعنى.

أما الفرق من الناحية الثانية، وهي ناحية الحكم، فهو أن المالكية قد اعتبروا دلالة لفظ العامّ على العموم من غير أن يصحبها قرينة من قبيل دلالة الظاهر الذي لا ينفي الاحتمال، ولو كان احتمالا غير ناشئ عن دليل، فدلالته على هذا ظنية، أما الحنفية فقد اعتبروا العام في دلالته على العموم قطعيا لا يدخله احتمال ناشئ عن دليل.

٨٢ - ويظهر أن الشاطبي وهو من محققي المالكية، يختار رأي الحنفية، ويرى أن الخلاف في دلالة العام من حيث إنها حجة مطلقا، أو حجة ظنية، أو حجة قطعية، ثم الاختلاف في حجيته بعد تخصيصه خطير، وإنه لابد من الانتهاء فيه إلى رأي يقطع الاختلاف، وينتهي إلى رأي مقرر ثابت، وذلك بالرجوع إلى أصل الاستعمال العربي والشرعي، ثم يقول:

«إن الخلاف فيها في ظاهر الأمر شنيع؛ لأن غالب الأدلة الشرعية عمدتها هي العمومات، فإذا عدت من المسائل المختلف فيها بناء على ما قالوه أيضا من أن جميع العمومات أو غالبها مخصص، صار معظم الشريعة مختلفا فيه، أهو حجة أم لا، ومثل ذلك يلقى في المطلقات فانظر فيه، فإذا عرضت المسألة على هذا الأصل المذكور؛ لم يبق الإشكال المحظور، وصارت العمومات حجة على كل قول ولقد أدى إشكال هذا

(١) راجع أصول الإسلام للبزدوي.

الوضع إلى شناعة أخرى، وهي أن عمومات القرآن ليس فيها ما هو معتد به في حقيقته من العموم، وإن قيل إنه حجة بعد التخصيص، وفيه ما يقتضي إبطال الكليات القرآنية، وإسقاط الاستدلال به جملة، إلا بجهة من التساهل وتحسين الظن، لا على تحقيق النظر، والقطع بالحكم. وفي هذا - إذا تؤمل - توهين الأدلة الشرعية، وتضعيف الاستناد إليها، وربما نقلوا في الحجة لهذا الموضع عن ابن عباس أنه قال: ليس في القرآن عام إلا وخصص إلا قوله تعالى: ﴿...وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٨٢﴾﴾ [البقرة] وجميع ذلك مخالف لكلام العرب، ومخالف لما كان عليه السلف الصالح من القطع بعموماته التي فهموها تحقيقا، بحسب قصد العرب في اللسان وبحسب قصد الشارع في موارد الأحكام، وأيضا فمن المعلوم أن النبي ﷺ بُعث بجوامع الكلم، واختُصِر له الكلام اختصارًا على وجه هو أبلغ ما يكون، وأقرب ما يمكن في التحصيل، ورأس هذه الجوامع في التعبير العمومات، فإذا فرض أنه ليست بموجودة في القرآن جوامع، بل على وجه تفتقر فيه إلى مخصصات ومقيدات، وأمور أخرى، فقد خرجت تلك العمومات عن أن تكون جوامع مختصرة، وما نقل عن ابن عباس إن ثبت من طريق صحيح، فيحتمل التأويل[1].

وترى من ذلك الكلام القيم المحكم أن الشاطبي ينحو نحو الحنفية في اعتبار العام قطعيًا فيما يدل عليه بأصل وضعه والاستعمال، وأن الحكم بأنه ظني، وعدم الحكم بأنه قطعي، توهين لأدلة الشرع وإبطال للكليات القرآنية، وعدم الأخذ بها إلا بنوع من التساهل وتحسين الظن، وذلك كلام معقول في ذاته، وفي نتائجه، وما انتهى إليه.

٨٣ - والخاص خلاف بين العلماء في قطعيته، ولذلك كانت مرتبته في الدلالة أقوى عند من يحكمون بأن دلالة العام من قبيل الظاهر، إذ إن دلالة الخاص القطعية من قبيل النص عندهم، وما تكون دلالته من قبيل النص أقوى من اللفظ الذي تكون دلالته من قبيل الظاهر، كما علمت. أما الحنفية، فإنهم يعتبرونها مرتبة واحدة، ولذلك إذا تعارض الخاص والعام عندهم، فإن كانا مقترنين في الزمن كان الخاص مخصصا للعام ليمكن إعمالهما معا، وذلك سبيل من سبل التوفيق يصار إليه إن تعذر سواه، وإن كان بينهما تراخٍ اعتبر المتأخر منهما ناسخا للمتقدم، وسواء أكان المتأخر هو العام أو الخاص؟ فالعام قد ينسخ الخاص عندهم، ويخالفهم في ذلك غيرهم، وقد علمت الأصل الذي قام عليه التفريع في ذلك.

---

(١) الموافقات، ج٣، ص٢٩٢.

٨٤ - والعامُّ، وإن كانت دلالته على كل آحاده ثابتة عند أكثر الفقهاء حتى يكاد يكون ذلك إجماعًا، هو قابل للتخصيص، أي بأن يطلق على بعض آحاده بدليل يسمى مخصصا، والتخصيص عند المحققين من العلماء ليس إخراجًا لبعض آحاد العام من الحكم بعد دخولها في عمومه، وإنما هو بيان إرادة الشارع الخصوص من أول الأمر، وأن آحاده التي يشملها لفظ العام في أصل وضعه اللغوي لم تدخل كلها في الدلالة من أول الأمر، ولقد جاء في المستصفى للغزالي لبيان هذه الحقيقة ما نصه: إن تسمية الأدلة مخصصة تجوز... والدليل (أي المخصِّص) يعرف إرادة المتكلم، وأنه أراد باللفظ الموضوع معنى خاصًا، والتخصيص على هذا بيان خروج الصيغة عن وضعها من العموم إلى الخصوص، وهو نظير القرينة التي تساق لبيان أن اللفظ خرج من الحقيقة إلى المجاز.

وهذا في الحقيقة هو الأساس في الفرق بين التخصيص والنسخ، إذ النسخ يغير الأحكام الثابتة المقررة، فإذا نسخ العامُّ أو بعضه، فقد تغيرت الأحكام التي كانت ثابتة لبعض آحاده، أما التخصيص فهو منع لدخول الآحاد التي لا تخص بالحكم في عموم ما تدل عليه الصيغة من أول الأمر، فهو يجعل اللفظ العام مقصورًا في دلالته على بعض آحاده.

٨٥ - وعلى حسب قوة الدلالة في لفظ العام في أصل وضعه كان المخصص قلة وكثرة، فالذين حكموا بأنه في أصل وضعه، دلالته على عموم آحاده قطعية كانت المخصصات قليلة عندهم؛ لأنه لا يرتفع إلى مرتبة تخصيصه إلا ما يكون مثله في القطعية، فعمومات القرآن الكريم عندهم قطعية في دلالتها، وقطعية في ثبوتها، فلا يخصصها إلا ما يكون في مرتبتها في الأمرين، وعلى ذلك أحاديث الآحاد لا تخصص عموم القرآن عندهم، بل يؤخذ بعمومه، وترد، لأن أحاديث الآحاد ظنية في ثبوتها، وإن كانت قطعية في دلالتها في موضوعها، وعمومات القرآن عند الحنفية قطعية في الأمرين.

وأما الذين حكموا بأن دلالة العام ظنية فقد وسعوا في مخصصاته، وأكثروا منها، وكانت أحاديث الآحاد مما يخصص عموم القرآن عندهم في بعض الأحوال؛ لأنها إن كانت ظنية في ثبوتها، فعامُّ القرآن ظني في دلالته، والظني قد يخصص الظني.

وقد علمت أن المالكية يقررون أن مالكًا يرى أن دلالة العامِّ على عموم الآحاد من قبيل الظاهر لا من قبيل النص، وأن دلالة الظاهر ظنية لا قطعية؛ لأنها لا تمنع الاحتمال، ولو كان غير ناشئ عن دليل، ولذلك كانت المخصصات عنده كثيرة، إذ إن احتمال التخصيص قريب لا بعيد عنده على مقتضى ذلك النظر.

٨٦ - ولقد ذكر القرافي أن مخصصات العموم عند مالك خمسة عشر، فقال: مخصصاته عند مالك خمسة عشر[1].

ولعل هذا العدد الضخم يثير العجب فإنه يجعل باب التخصيص للعامِّ واسعًا ولكن مع اعترافنا بأن المخصصات للنصوص العامة في المذهب المالكي كثيرة، وأن هذا هو المقرر الثابت الذي لا مجال للريب فيه، تقرر أن هذا العدد وهو خمسة عشر، يشمل أمورا لا تعد من باب التخصيص عند الأكثرين، فإنهم ذكروا أن من المخصصات، العقل، والحس، وهذه لا نعتبرها مخصصات، ولكن نعتبرها قرائن حالية توجه الاستعمال اللفظي للعامِّ، فتنقله من الحقيقة إلى المجاز، كما أنهم عدوا من المخصصات، الاستثناء والشرط والصفة والغاية، وهذه قيود في القول، لا يتم الكلام إلا بها، وليست منفصلة، ولذلك لم يعدها الحنفية من المخصصات، وأقروا تقييدها للكلام، ولذلك لا يصح أن تحسب هذه الأمور على المالكية؛ لأن غيرهم سلَّم بمعناها، وإن لم يعطها الاسم الذي أعطَوا، فليس تقييد العامِّ بها موضع خلاف وإنما موضع الخلاف تسميتها تخصيصًا.

وأنه بعد ذلك هنالك أمور ثمانية، أربعة أمور هي أيضا موضع اتفاق بين الفقهاء، وهي تخصيص الكتاب بمثله، وبالسنة المتواترة، والسنة المتواترة بالكتاب، وبمثلها، وهذه أيضا لا تعد على مالك رضي الله عنه؛ لأنه قد وافقه فيها غيره من الفقهاء، وهي موضع إجماع، إلا تخصيص السنة بالكتاب، ففيه خلاف الشافعي رضي الله عنه. إنما موضع الخلاف هو تخصيص الكتاب بالإجماع، والقياس، وخبر الآحاد، والعادات، ولنتكلم في الخلاف بين مالك وغيره في كل واحد من هذه الأمور.

---

(١) تنقيح الفصول، ص٩٠ والخمسة عشر هي: العقل، الإجماع، الكتاب بالكتاب، وبالقياس الجلي والخفي للكتاب والسنة المتواترة، تخصيص السنة المتواترة بمثلها، تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة، قولًا كانت أو فعلًا، تخصيص الكتاب بخبر الواحد، تخصيص فعله وإقراره ﷺ الكتاب والسنة، العوائد مخصصة للعموم إن علم وجودها في زمن الخطاب، تخصيص الاستثناء، تخصيص الشرط، تخصيص الغاية، تخصيص الصفة، تخصيص الحس، تخصيص المفهوم، وقيل إنه عند المالكية يخصص مفهوم المخالفة العام.

٨٧ - والخلاف بينه وبين غيره في تخصيص الكتاب بالإجماع هين، بل الكلام فيه هين، فإنه وجدت عمومات للقرآن أجمع العلماء من الصحابة والتابعين ومن جاء بعدهم على أنها مخصصة لأدلة اعتمدوها، منها قوله تعالى: ﴿ ... أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ... ﴿٣﴾ ﴾ [النساء] فإنها عامة خصصت، إذ أخرج منها الأخت من الرضاع وغيرها من المحرمات في النكاح، وعندي أن المخصص هنا هو القرآن الكريم: وهو قوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ ... ﴿٢٣﴾ ﴾ [النساء] إلخ. فالتحريم هنا عام يشمل التحريم فيه تحريم العقد، وتحريم الوطء، ولذلك أجمع الناس على ذلك، فليس التخصيص بالإجماع بل التخصيص هنا هو موضع الإجماع، والمخصص هو القرآن للقرآن.

٨٨ - والأمر كما ذكرنا في هذه القضية ليس ذا خطر، وكذلك تخصيص العام بخبر الآحاد المعاضد بغيره، كما سنبين في السنة، فإن هذه القضية لم يأخذها مالك بإطلاق ولم ينفرد بها رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، بل أخذ بها من بعده الشافعي، الذي قرر ما استنبط من فقه مالك من أن العام دلالته ظنية، وإذا كانت دلالته ظنية، فخبر الآحاد الظني في ثبوته يخصصه؛ لأن الظني يخصص الظني، أما العراقيون الذين قرروا أن العام قبل تخصيصه قطعي، وإذا خصص يصير ظنيًا[1] يصح أن يخصص بخبر الآحاد، فإنهم لم يجعلوا خبر الآحاد في مرتبة العام القطعي، وهو ما إذا لم يخصص، وتلك كانت المسائل التي اختلف فيها فقه أهل المدينة عن فقه أهل العراق، فمالك ومن جاء بعده من المدنيين قرروا جواز تخصيص العام بخبر الآحاد مطلقًا، والعراقيون منعوا تخصيص خبر الآحاد لعام القرآن قبل أن يرد عليه تخصيص غيره[2]، ونقصد بالمدنيين كل من جاءوا بعد مالك، وسلكوا مسلك المدنيين كالشافعي.

٨٩ - بقي الأمران الآخران، وهما تخصيص عامٍّ القرآن بالقياس، وتخصيص عامٍّ القرآن بالعادات، وهذان الأمران جديران بترديد النظر، فإن مالكًا، أو بعبارة أدق الفقه المالكي، يكاد ينفرد بهما عن غيره من الفقه، أو الفقهاء، أو من أحدهما، يتجلى مقدار الرأي في فقه مالك، وأنه كان فقيه رأي وأثر.

---

(١) وقد جلّينا ذلك المذهب في فقه أبي حنيفة فارجع إليه، ص٢٤٤.

(٢) راجع هذا أيضا في المصدر السابق، فقد بيناه فيه بإسهاب.

أما القياس فقد قال القرافي: قد وافقنا عليه الشافعي، وأبو حنيفة، والأشعري، وأبو الحسن البصري، وخالفنا أبو هاشم في القياس مطلقًا (أي سواء أكان جليًا أم خفيًا). وقال عيسى بن أبان: إن خص قبله بدليل مقطوع جاز، وإلا فلا. وقال الكرخي: إن خص قبله بدليل منفصل جاز، وإلا فلا، وقال ابن سريج وكثير من الشافعية يجوز بالجلي دون الخفي، واختلف في الجلي والخفي فقيل الجلي: قياس المعنى، والخفي: قياس الشبه[1]، وقيل: الجلي ما تفهم علته كقوله ﷺ: «لاَ يَقْضِيَنَّ حَكَمٌ بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضْبَانُ»، وقيل ما ينقض القضاء بخلافه، وقال الغزالي: إن استويا توقفنا، وإلا طلبنا الترجيح، وتوقف القاضي أبو بكر، وإمام الحرمين، وهذا إذا كان أصل القياس متواترًا، فإن كان خبر واحد كان الخلاف أقوى[2].

هذا ما ذكره القرافي في اختلاف الفقهاء في تخصيص القياس لعامٍّ القرآن الكريم، فيه يقرر أن مالكًا يرى أن عامَّ القرآن يخصصه بالقياس سواء أكان أصل القياس خبر آحاد أم متواترًا، وسواء أكان القياس جليًا أم كان خفيًا، ثم يذكر رأي من خالفوه.

وهنا نلاحظ أن كلامه في آراء من خالفه لم يكن دقيقًا محققًا.

فقد ذكر **أولا**: أن أبا حنيفة يرى أن القياس يخصص القرآن مطلقًا، وأن ذلك لم ينقل عن أبي حنيفة، إذ لم تنقل عنه أصوله، بل الذي خرَّج رأيه من الفروع المخرجون في مذهبه، وعلى رأسهم الشيخان عيسى بن أبان، وأبو الحسن الكرخي، ولم يخرِّج أحد رأي أبي حنيفة في تخصيص العامِّ بأن القياس يخصصه قبل أن يخصص بمخصص آخر.

وذكر **ثانيًا**: أن رأي الكرخي أنه إن خص بمنفصل جاز تخصيصه بعد ذلك بالقياس، والحقيقة أن التخصيص عند الحنفية لا يكون إلا بالمنفصل كما نوهنا، فالشرط والصفة وغيرهما من المتصلات بالقول تسمى قيودًا، ولا تسمى مخصصات، وذلك بلا خلاف بين الكرخي وعيسى بن أبان.

---

(١) قياس المعنى أن يكون الفرع متفقًا مع الأصل في المعنى الذي كان علة في الحكم، وقياس الشبه أن يتنازع الفرع أصلان، فيلحق بأكثرهما توافقا معه.

(٢) التنقيح، ص ٩٠.

وذكر ثالثًا: أن الشافعي يرى أن القياس يخصص العام، ونحن نجد الشافعي في الرسالة، وفي كتاب جماع العلم، يقدم النص على القياس فيقول: والعلم من وجهين: اتباع، أو استنباط. والاتباع اتباع كتاب، فإن لم يكن فسنة، فإن لم تكن فقول عامة من سلفنا لا نعلم له مخالفا، فإن لم يكن فقياس على كتاب الله عز وجل، فإن لم يكن فقياس على سنة رسول الله ﷺ، فإن لم يكن فقياس على قول عامة من سلف، لا مخالف له ولا يجوز القول إلا بالقياس، إذا قاس من له القياس فاختلفوا، وسع كلا أن يقول بمبلغ اجتهاده، ولم يسعه اتباع غيره فيما أدى إليه اجتهاده بخلافه.

ومن هذا نرى أنه يرى أن علم القياس علم استنباط، وعلم الكتاب والسنة ولو كان اللفظ عاما علم اتباع، ولا يرى أن الاستنباط يكون حيث أمكن الاتباع.

٩٠ - ولقد ذكر القرافي بعد هذا حجة المذهب الذي يختاره المالكية، وهو أن العام يخصص بالقياس، وأداهم تتبع الفروع المأثورة عن مالك إلى أن يقولوا إنه مذهبه، وتلك الحجة تقوم على أن القياس دليل معتمد كالنصوص، وإن كان كل قياس بمفرده يعتمد على نص، يلحق على أساس علة الحكم فيه - الأصل بالفرع، فالقياس أصل كلي له اعتبار بقية الأصول.

وعلى ذلك إذا تعارض العام في عمومه مع ما يوجبه القياس من حكم، فقد تعارض أصلان: أحدهما عامٌ، ودلالته قابلة للاحتمال، وإن كانت راجحة، والثاني خاص لا احتمال في دلالته، ومن القواعد المقررة أنه إذا تعارض أصلان أحدهما فيه احتمال الدلالة، والآخر لا احتمال في دلالته، كان الأخذ بما لا احتمال في دلالته، إذ يكون ذلك جمعا بينهما، وإعمالا لهما، والإعمال أولى من الإهمال، فإعمالهما معا أولى من إهمال أحدهما، والوجه في أن في الأخذ بالقياس وتخصيصه للعام إعمالاً لهما واضح؛ لأن العامّ يبقي فيما بقي بعد التخصيص عاملا فيه، ولو منعنا التخصيص لكان ذلك إهمالا للقياس، ومنع اطراد علته في ذلك الموضع من غير باعث يدعو إلى ذلك، ولا مانع يمنع العمل، إذ دلالة لفظ العام احتمالية.

ولقد وضح ذلك الدليل بمثال هو قوله تعالى: ﴿... وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ... ﴿٢٧٥﴾﴾ [البقرة] فإنه بظاهر عمومه يقتضي حل بيع الأرز بالأرز متفاضلاً ونسيئة؛ لأنه بيع، وهو حلال بظاهر العموم، ونهى رسول الله ﷺ عن بيع الذهب بالذهب

والتمر بالتمر، أو الشعير بالشعير إلا مثلاً بمثل يدًا بيد، يوجب القياس عليه منع بيع الأرز بالأرز؛ لأنه كالبر بالبر في العلة الموجبة لتحريم التفاضل والنسيئة، فلو لم نخصص عام القرآن لكان ذلك القياس مهملاً، ولو خصصناه لأعملنا القياس، والآية، إذ تصير دلالتها بيان حل ما عدا الأموال التي اشتمل عليها الحديث وما يشبهها»[1].

٩١ - هذه حجة المالكية أو أكثرهم في جعل القياس مخصصا للنص العامّ ولنا فيه نظر من وجوه.

الوجه الأول: أنه يقوم على أساس اعتبار العامّ في دلالته على العموم محتملاً ويدخل دلالته الاحتمال غير الناشئ عن دليل، وقد بيّنا أن الشاطبي لم ير ذلك الرأي لأنه يكون توهينًا للأدلة الشرعية، وإضعافًا لعموم النصوص من غير باعث عليه، ولأن دلالة الألفاظ يجب أن يكون لها عمومها، حتى يقوم الدليل على خلافه فلا يدخلها إلا الاحتمال الناشئ عن دليل، وذلك هو نظر العراقيين وهو الأقوى.

والوجه الثاني: أن من المقررات في الشريعة أنه لا يصار إلى القياس، إلا إذا أعوز المجتهد النص، وهنا يكون القياس حيث النص، بل يلغي بعض ما يفهم من النص، وذلك عكس للترتيب، وسير على غير المقرر الثابت من أمور الشريعة.

الوجه الثالث: أن الحديث الذي ساقه ليس في القياس عليه تخصيص للنص، لأن بيع الأموال الربوية خارج من عموم الحل، يقول تعالى: ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ فعدم شمول الحل بيع الأرز بالأرز، ليس تخصيصًا بالقياس، ولكنه تخصيص بالنص القرآني، والحديث والقياس بينا المال الربوي، فكان المخصص قرآنًا وليس قياسًا، والفرق بين الاعتبارين عظيم لأنه على اعتبار المالكيين يكون القياس قد ألغى عموم الآية، وعلى ما نقول يكون الذي خصص عموم الآية هو القرآن، والنص وعلته بينا النص القرآني المخصص.

الوجه الرابع: أنه فرض أن دلالة القياس لا احتمال فيها مع أن تعارض الأوصاف واستخراج العلة من بينها يجعل للاحتمال في دلالتها موضعًا، فوق أن الأصل الذي اعتمد عليه القياس قد تكون دلالته احتمالية، وقد يكون ظنيًا في سنده.

---

(١) استخلصنا ذلك الكلام مما ساقه القرافي ص٩٠، ٩١، ولنا فيه توجيه الاستدلال وتوضيحه.

٩٢ - لقد قلنا عند دراستنا لأبي حنيفة أن قلّة الأحاديث الصحيحة عند العراقيين دفعتهم لأن يُعملِوا النصوص القرآنية بأوسع ما تشتمل عليه، وأن يعتمدوا على عمومها، ويسيروا في مناهجهم الفقهية على أساسه، والآن ونحن ندرس فقه إمام المدينة مالك نرى المدنيين أو المالكيين الذين ورثوا علم المدنيين يضيقون عموم النصوص، فيجعلون القياس مخصصا لعموم القرآن والحديث.

أفلا نرى من هذا أن المدنيين، وعلى رأسهم شيخهم مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قد أخذوا من فقه الرأي بحظ عظيم، وإن عد مالك من فقهاء الرأي ربما كان لا يقل قوة عن عد أبي حنيفة فيهم، وإذا كان المشربان مختلفين فإن النهاية واحدة ولا اختلاف في الغاية.

٩٣ - هذا تخصيص عامٍّ القرآن بالقياس، وما فيه، أما تخصيص عامٍّ القرآن بالعادة، فهذا أمر قال فيه المالكية أنه موضع إجماع بين الفقهاء، والمراد بالعادة التي تخصص الخطاب هي العادة القولية، أي العرف البياني الخاص الذي يوجه الاستعمال في عصر نزول القرآن، أي ما كان يفهمه المسلمون وما يحيط بالاستعمال من شئون تقيده، لأنها تقيد القول، وتجعله في دائرته، ويقول في ذلك القرافي: القاعدة: أن من له عُرف وعادة في لفظ إنما يُحمل لفظه على عُرفه، فإن كان المتكلم هو الشرع حملنا لفظه على عرفه، وخصصنا عموم لفظه في ذلك العرف إن اقتضى العرف تخصيصًا، أو على المجاز إن اقتضي المجاز، وتركنا الحقيقة، وبالجملة دلالة العرف مقدمة على دلالة اللغة. لأن العرف ناسخ للغة، والناسخ يقدَّم على المنسوخ، أما العادات الطارئة بعد النطق فلا يقضي بها على النطق، فإن النطق سالم عن معارضتها، فيُحمل على اللغة، ونظيره إذا وقع العقد في البيع فإن الثمن يُحمل على العادة الحاضرة في النقد وما يطرأ بعد ذلك من العوائد في النقود لا عبرة به في هذا البيع المتقدم، وكذلك النذر، والإقرار، والوصية، إذا تأخرت العوائد عليها لا تعتبر، وإنما يعتبر من العوائد ما كان مقارنًا لها، فكذلك نصوص الشريعة لا يؤثر فيها إلا ما قارنها من العادات[1].

فالعادة التي تخصص النصوص العامة هي عادة المخاطبين في الاستعمال، وذلك لأن للعموم صيغا وضعت لها، وهي تدل على العموم بحسب ذلك الوضع اللغوي،

---

(١) التنقيح، ص١٩٤، وقد تصرفنا في النص قليلاً.

ولكن الاستعمال يجعل السامعين يفهمون المقاصد من القول بأقل مما يفهم من الصيغة في عمومها اللغوي، وهذا النظر الاستعمالي هو ما يسمى بالعادة القولية أو البيان، أو عرف المخاطبين في القول، ويقول الشاطبي في هذا المقام:

إن العموم إنما يعتبر بالاستعمال، ووجوه الاستعمال كثيرة، ولكن ضابطها مقتضيات الأحوال التي هي ملاك البيان، فإن قوله تعالي: ﴿ تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا ... ﴿٢٥﴾ ﴾ [الأحقاف] فلم يقصد به أنها تدمر السموات والأرض والجبال، ولا المياه ولا غيرها مما هو في معناها، وإنما المقصود تدمر كل شيء مرت عليه مما شأنها أن تؤثر فيه على الجملة، ولذلك قال سبحانه: ﴿ ... فَأَصْبَحُوا لا يُرَىٰ إِلاَّ مَسَاكِنُهُمْ ... ﴿٢٥﴾ ﴾ [الأحقاف][1].

ونرى من هذا الكلام أن تخصيص العام بالعرف أو العادة أمر يكاد يكون موضع إجماع؛ لأنه ليس إلا تفسيرًا للكلام على مقتضى المقام، وعرف الاستعمال، وليس ذلك أمرًا غريبًا.

٩٤ - وهناك مخصص للعام ذكره بعض المالكية، ولم يذكره القرافي في باب تخصيص العام، وهو المصالح المرسلة، فقد ذكر بعض المالكية أنها تخصص العام، وذكر ابن العربي في أحكام القرآن في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ ... ﴿٢٣٣﴾ ﴾ [البقرة]، أن مالكا رضي الله عنه قال في المرأة إذا كانت شريفة القدر لا يلزمها إرضاع ولدها إن قبل ثدي غيرها، لمصلحة المحافظة على جمالها جريًا على عادة العرب في ذلك، وخص بذلك عموم القرآن.

ولنترك الكلام في ذلك إلى موضعه من بحث المصالح المرسلة عند مالك.

٩٥ - هذا موجز في الكلام في الظاهر والنص، ومقامهما في الاستدلال عند مالك رضي الله عنه، وقد اتجهنا إلى الكلام في العام والخاص لما قرروا من أن دلالة العام من قبيل الظاهر، ودلالة الخاص من قبيل النص، وأنه لذلك حيث التقى العام مع الخاص في موضوع حمل العام على الخاص، فكان مخصصًا له؛ لأنه عند التعارض يقدم النص على الظاهر، فيقدم الخاص على العام، ويعتبر مخصصًا.

---

(١) الموافقات للشاطبي الجزء الثالث، ص٢٧١.

وقد ذكرنا أن العراقيين لا ينظرون ذلك النظر، وأشـرنا إلى رأيهم في اعتبار العامِّ في قوة الخاصِّ من حيث الدلالة، وأنه إذا تعارض خاصٌّ وعامٌّ إن لم يكونا مقترنين، يعتبر المتقدم منسوخًا بالمتأخر، سواء أكان المتأخر هو الخاصُّ أم العامُّ، وإن كانا مقترنين في الزمن اعتبر الخاص مخصصا للعام باعتبار أن الاقتران الزمني قرينة تجعل العام غير نص في معناه العام، وإن كان قطعيًا في دلالته لا يمنع الاحتمال الناشئ عن دليل، والاقتران الزمني دليل ذلك الاحتمال فاعتبر الخاص مخصصًا في هذه الحال.

والآن نترك الكلام في الظاهر والنص إلى تفصيله في الكتب المخصصة لعلم الأصول، ولننتقل إلى الدلالات التي تؤخذ من القرآن والسنة، وهي دلالة الاقتضاء أو لحن القول، ومفهوم المخالفة والموافقة.

لحن الخطاب، وفحواه، ومفهومه:

٩٦ - هذه اصطلاحات ثلاثة تبين طرائق الدلالة لبعض عبارات القرآن الكريم والسنة، وكلها أخذ به مالك ﷺ عند عدم معارضتها بظاهر القرآن ونصه، ولذلك حق علينا أن نعرفها بكلمات موجزة توضح معناها، ونضرب الأمثال التي تبين مراد علماء الأصول منها.

أما لحن الخطاب[١]، ويعبر عنه بعض العلماء بدلالة الاقتضاء، وتعبير الحنفية عنه دائما بدلالة الاقتضاء، فهو دلالة اللفظ على ما يتوقف عليه صدق الكلام وذلك كقوله تعالى: ﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنِ اضْرِب بِّعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانفَلَقَ ... ﴿٦٣﴾﴾ [الشعراء]. فإن الكلام يقتضي قولاً محذوفًا، مقدرًا، وهو فضرب، فانفلق، ومن السنة قوله ﷺ: «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ، وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ»، فإن رفع الشيء بعد وقوعه لا يكون، فلابد لتصحيح الكلام من تقدير محذوف، وقد قدره بأنه الإثم، فمعنى القول رفع عن أمتي إثم الخطأ والنسيان إلخ، فدلالة الحديث على ما اشتمل عليه من أحكام هنا دلالة اقتضاء؛ لأنها جاءت بتقدير محذوف لا يتم الكلام إلا بتقديره.

---

(١) لحن الخطاب أصله في اللغة إفهام الشيء من غير تصريح، ومنه قوله تعالى: ﴿... وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ ... ﴿٣٠﴾﴾ [محمد] أي في فلتات اللسان، ولقد قال المأمون: أيها الناس لا تضمروا لنا بغضًا، فإنه والله من يضمر لنا بغضًا ندركه في فلتات كلامه، وصفحات وجهه ولمحات عينه. وأما في الاصطلاح فهو ما ذكر في الصلب.

وأما مفهومه فهو ما يسمى مـفهوم المخالفة، ويسميه المالكية دليل الخطاب، وهي إثبات نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه، كقوله ﷺ: «فِي سَائِمَـةِ الْغَنَمِ الزَّكَاة»، فهذا يدل بمنطوقه على وجوب الزكاة في الغنم السائمة، وبمفهومه على أن الزكاة لا تجب في غير السائمة.

ولقد يقسم بعض العلماء مفهوم المخالفة إلى عشرة أقسام باعتبار القيد الذي يقيد الكلام، فإن أساس مـفهوم المخالفة أن يكون الكلام مـقيدًا بقيد فيـثبت الحكم في الحال التي اشـتمل عليـه القيـد بمنطوقـه، ويثبت النقـيض في الحـال التي خـلـت من القيـد بمفهومه، والقيود عـشرة فمفهوم المخالفة عشرة أقسـام هي مفهوم العـلة، كقوله: «كُلُّ شَرَابٍ أَسْكَرَ فَـهُوَ حَرَامٌ»، ومفهوم الصـفة، نحو الحديث السابق في الزكـاة، ومفهوم الشـرط، نحو: من تطهر صحت صلاته، ومفهوم الغاية نحو قوله تعالى: ﴿... أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ... ﴿١٨٧﴾﴾ [البقرة]، ومفهوم الاستثناء نحو قوله تعالى: ﴿... وَلا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٤﴾ إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا ... ﴿٥﴾﴾ [النور]، ومفهوم الحصر نحو إنما الماء من الماء، ومفهـوم الزمان، ومفهوم المكان، ومفهوم العدد، نحو قـوله تعالى: ﴿... فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً ... ﴿٤﴾﴾ [النور]، أي لا يجوز أكثر، ومفهوم اللقب أي الاسم، نحو في الغنم الزكاة.

هذه أقسام مفهوم المخالفة، ولم يأخـذ الحنفية بشيء منه إلا بالاستثناء، والحصر، ولم يعدوا ذلك من دلالة المفهوم، بل عدوه من المنطوق؛ لأن الحصر والاستثناء، يشتمل على نفي وإثبات، فمن يقول: إنمـا الخطيب علي، ينفي ويثبت بمنطوق اللفظ، وكذلك الاستـثناء، فإثبـات النقيض ليس من قبـيل المسكوت عنه بل هو من قبـيل المنطوق به، وخالفوا فيما عدا ذلك؛ لأنهم لا يعترفون بأساس للاستنباط إلى الكلام المنطوق، أو ما يقتضيه تقدير المنطوق، أو ما يثبت باللـزوم تابعًا للمنطوق. وليس مفهوم المخالفة واحدًا من هذه الأمور.

والمالكية قـالوا أن المفهـوم حجة إلا مـفهوم اللقب، وقـد قالوا في تعليل نفـيه: «والفرق بين مفهوم اللقب في كونه لم يقل به إلاّ الدقاق، وبين غيره من المفهومات، أن غيره من المفهومات نحـو مفهوم الصفة وغيرها فيه رائحة الـتعليل، فإن الصفة والشرط ونحوهمـا يشعران بالتعليـل، ويلزم من عدم العلة عدم المعلوم، فـيلزم عدم الحكم في

صورة المسكوت عنه، وذلك هو المفهوم. وأما اللقب فهو العَلَم قاله التبريزي. قال ويلحق به أسماء الأجناس، ففرق بين قوله ﷺ: «فِي سَائِمَةِ الْغَنَمِ الزَّكَاة» وبين قوله: «فِي الْغَنَمِ الزَّكَاة» فإن الأوّل مشعر بالتعليل دون الثاني. هذا هو السبب في اهتضامه[1].

وشرط الأخذ بمفهوم الصفة ألا تخرج مخرج الغالب والعادة كقوله تعالى في آية تحريم النساء: ﴿... وَرَبَائِبُكُمُ اللاَّتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللاَّتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ ... (٢٣)﴾ [النساء]، فنرى هنا صفتين، إحداهما ذكرت على مجرى العادة والغالب فذكرها لا يدل على إثبات نقيض الحكم، عند عدمها، وهو الحل، وهو وصفهن بكونهن في الحجور، والأخرى لم تكن على هذا النحو، فذكرها يثبت نقيض الحكم، وهو الحل عند عدمها، وهي كون الأمهات قد دخلتم بهن.

٩٧ - وفحوى الخطاب، وهي ما يسمى دلالة النص عند الحنفية، أو دلالة الأوْلي، أو مفهوم الموافقة، أو القياس الجلي على حد تعبير بعض الفقهاء، هي إثبات حكم المنطوق به للمسكوت عنه بطريق الأوْلي، وهي قسمان:

أحدهما: إثباته في الأكثر إذ يثبت في الأقل، لأن الكثرة تزيد الحكم قوة، مثل قوله تعالى: ﴿... فَلا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ وَلا تَنْهَرْهُمَا ... (٢٣)﴾ [الإسراء] فإن ذلك يشمل الضرب وهو أكثر استحقاقا للنهي من التأفيف، والأذى فيه أكثر، وهو سبب النهي.

وثانيهما: إثبات الحكم في الأقل، لأن القلة تقتضي قوة في الحكم لا تكون في الكثرة مثل قوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ ... (٧٥)﴾ [آل عمران]؛ لأن من اؤتمن على الكثير يؤتمن على القليل، فمن اؤتمن في قنطار يؤتمن على دينار، وهذا المثال يشمل النوعين؛ لأن القسم الأول في الآية الكريمة يثبت حكم الأكثر في الأقل بالأولى، والقسم الثاني منها اعتبر النفي الأكثر؛ لأنه نفي الأقل، إذ من لا يؤتمن على دينار بالأولى لا يؤتمن على قنطار.

٩٨ - هذه دلالات القرآن الكريم، وقوتها عند مالك رضي الله عنه، ومرتبتها في الاستدلال، يقدم النص، ثم الظاهر ثم المفهوم بالموافقة، ثم بالمخالفة، ولكن من أي نوع بيان القرآن من ناحية الإجمال والتفصيل؟ يجب ذكر هذه بكلمة موجزة.

---

(١) شرح تنقيح الفصول للقرافي، ص١١٩.

بيان القرآن:

القـرآن الكريم هو المصدر الأول لهـذه الشريعـة، وهو كُلِّيُّهـا الذي اشتـقت منه أصولها وفروعـها، وأخذت منه الأدلة قوة استدلالها، وإذا كـان القرآن كذلك فلابد أن يكون بيانه للشريعة إجمالا يحتاج إلى تفـصيل، وأحكامه عامة تحتاج إلى تبيين، لذلك كان لابد من الاسـتعانة بالسنة لاسـتنباط بعض الأحكام منه، أو لتـعميم بيـانه إن كان مجملا، أو لتقرير ما لا يحتاج إلى بيان منه بتثبيته في قلوب المؤمنين.

وإن المستقرئ للآيات القرآنية المبـيِّنة للأحكام الشرعية يجد بعض هذه الأحكام لا يحتاج إلى بيان، مثل آية حـد القذف، وهي قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ۝٤﴾ [النور].

وكذلك الآية الـتي تبين اللعان وطريقـته، وهي قولـه تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاءُ إِلاَّ أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ ۝٦ وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِن كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ ۝٧ وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَن تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ ۝٨ وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِن كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ ۝٩﴾ [النور].

فـفي هذه الآية يتبين اللعـان، والحال التي يـجب فيـها، وقـد بينت السنة الآثار المترتبة عليه.

وبعض آي القرآن المتعلقة بالأحكـام يحتاج إلى بيان، كأن يكون مجملا فـيحتاج إلى تفصيل، أو فيه بعض الخـفاء فيحتاج إلى تفسير أو تأويل، أو يكون مطلقـا فيقيد، ولقد اتفق العلمـاء على أن السنة هي التي تتولي البيـان، يستوي في ذلك فقـهاء المدينة وفقهاء العراق، وإن كان ثمة فرق بينهما، فهو أن فقهاء العراق يحدون مواضع الحاجة، إلى البيان، وفقهاء المدينة يوسعون مواضع الحاجة، فالخاص عند العراقيين لا يحتاج في القرآن إلى بيـان، ويعدون كل بيان له زيادة، فكل ما جـاء في السنة متعلقـا بموضوعه، فهو زيادة عليه لا تقبل إلا إذا كانت في قوته من حيث الثبوت، ويرى فقهاء المدينة ومن سلك مسلكهم أن كل ما صح من الآثار في موضع من المواضع التي ذكرها القرآن، فهو مبين له، مخصص لعمومه أو مقيد لمطلقه، أو مبين لخاصه.

وفي الحق أن السنة بيـان للقرآن الكريم في شرائعـه، فالزكاة والصـوم، والصلاة والحج كل هذه شرائع جاءت مجملة فبينتها السنة، والربا بأقسامه جاء في القرآن مجملاً وبينته السنة، وكـثير من أحكام الأنكحـة جاءت مجملة، فـبينتها السنة، فـهي إذن بيان القرآن الكريم، وترجمانه، ولقد قال الله تعالى: ﴿... وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ... ﴿٤٤﴾﴾ [النحل] ولذلك جاء في كتب الشـافعي تلميذ مالك اعـتبار الكتاب والسنة أصلاً واحدًا، هو أول الأصول، ومرجعها.

والآن نمسك القلم خشية الاسترسال في علم الكتاب، وأن المدى فيه واسع بعيد، ونتجه إلى السنة.

٢- السنة:

٩٩ - كان مالك رَضِيَ اللهُ عَنْهُ إمامًـا في الحديث، كما كـان إمامًا في الفقـه، وموطؤه كتاب حديث، وكتـاب فقه، ولعله أوضح الأئمة المجتهدين جمعـا بين الإمامة في الفقه والحديث من غير خـلاف، فهو راو من الطبقة الأولى في الحديث، وهو فـقيه ذو بصر بالفتيا، واستنباط الأحكام، وقياس الأشباه بأشباهها، ومعرفة مصالح الناس، وما يكون ملائما لها من الفتاوى من غير ابتعـاد عن النص ولا هجر للمأثور من الأقضية والفتاوى المنسوبة للسلف الصالح - رضي الله عنهم.

ولقد تكلم بعض الناس مخـطئين في رواية الشافعي وأبي حنيفة، ولم يسـتطيعوا مع تحيُّفهم أن يتكلموا في مالك الراوية، وأنكر بعض العلماء، ومنهم ابن جرير الطبري على أحمد بن حنبـل أن يكون فقيهًا، وقـالوا أنه محدث، لا فقيـه، ومالك وحده هو المحدث الذي يعد في الرعيل الأول بالإجماع، والفقيه البصير بمواضع الفتوى ومصادرها بالإجماع.

هذا أمر مقرر ثابت مجمع عليه بين علماء الحديث والفقه.

فالإمام البخـاري الذي يعد كتابه أصح كتب الحديث، وأقواها نسبـة، يعتبر سند مـالك في بعض أحـاديثه التي رواها أصـح الأسانيـد وهو: مـالك عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة.

ويقول أبو داود صاحب السنن: أصح الأسانيـد مالك عن نافع عن ابن عمر، ثم مـالك عن الزهري عن سالـم عن أبيه، ثم مـالك عن أبي الزناد عن الأعـرج عن أبي هريرة، ولم يذكر أحدًا غير مالك.

وهذه الشهادة من أهل الفن تدل على أمرين يضعانه في الطبقة الأولى بين المحدثين، كما قرروا:

أحدهما: أنه ثقة في نفسه، وأنه عدل ضابط لا مجال للطعن في روايته من حيث شخصه وقوة ضبطه، وقد تكلم الناس في غيره في ذلك المقام.

ثانيهما: أنه حسن الاختيار لمن يروي عنهم، فهو ورجاله الذين يروي عنهم في المرتبة الأولى، إذ يعتبره البخاري أصح الأسانيد هو وبعض رجاله، ويعتبره أبو داود هو ورجاله يحتلون المراتب الأولى الثلاث في قوة السند، فهو إذن ثقة يحسن وزن الرجال بشهادة أهل الخبرة المحققين العالمين بهذا الشأن.

وقد علمت عند دراسة شيوخه كيف كان ينتقي من يتلقى عنهم الحديث، وسنبين عند الكلام في حجية الأحاديث عنده كيف كان يتشدد في شرط العدالة والضبط في الرواة.

شريعة السنة بالنسبة للقرآن الكريم

١٠٠ - ما تدل عليه السنة ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ما هو تقرير لأحكام القرآن، وليس فيه جديد عليه، ولا توضيح لمبهم، ولا تقييد لمطلق، ولا تخصيص لعام، مثل: **«صُومُوا لرُؤْيَتِه، وأَفْطِرُوا لرُؤْيَتِه»**، فهذا الحديث مقرر، ومؤكد لمعنى قوله تعالى: ﴿**شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ** ... ١٨٥﴾ [البقرة].

والقسم الثاني: سنة تبين المراد من القرآن الكريم، وتقييد مطلقه، وتفصل مجمله، ومن بيان المراد - حديث النبي ﷺ الصحيح الذي يبين أن الظلم في قوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ** ... ٨٢﴾ [الأنعام] هو الشرك. ومن بيان المجمل بيان الصلاة والزكاة والحج، ففي هذه العبادات كان القرآن الكريم مجملاً، قد أمر بالصلاة، ولم يبين أركانها وأوقاتها، وقد بينها النبي ﷺ بالعمل، وقال: **«صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي»**، وأمر بالزكاة، وتولت السنة البيان، فبينت زكاة النقدين، وزكاة الزروع والثمار، وزكاة النعم، وزكاة الخراج، وكذلك الحج جاء في القرآن الكريم مجملاً، وبينت السنة النبوية مناسكه، ومن المجمل أيضا قوله تعالى: ﴿**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللَّهِ**... ٣٨﴾ [المائدة]، فإنه

مجمل في النصاب الذي يقطع به، وفي شـروطه، وقد بينت السنة ذلك، على اختلاف بين الفقهاء حول الأحاديث المبينة المقدار الذي تقطع فيه اليد.

ومن المجمل عـند المالكية المشـترك، وهو الذي يدل على أحـد معنيين أو مـعان بأصل وضعه، كلفـظ الـقـرء في قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ ... ﴿٢٢٨﴾﴾ [البقـرة]، فإنه يطلق على الحيض، وعلى الطـهر، والسنة هي التي بينت، على اختلاف بين العلماء في هذا البيان.

ومن البيان تخصـيص العام، فإن مالكًا كما بينا يقـرر أن السنة الخاصة تخصص عام القرآن بـشروط سنذكرها، ولو كانت خـبر آحاد، إن كان له مـعاضد؛ لأنه حيـثما التقى العام بالخاص عنده كان العام مخصصا به، إن عاضد السنة أمر آخر.

ومع هذا النظر عند مالك يـفرق عنده بين بيان السنة للعـام بتخصيص، وبيـانها للمجمل، فإن المجمل لا يمـكن العمل به من غير بيانها، أما العام فـإنه يعمل بعمومه، ولو كان الاحتمال يدخل دلالته عنده، ولكن لرجحان دلالته على كل احتمال آخر يعمل بها حتى يقـوم دليل على التخصيص، ومن ثم كان الفـرق بينه وبين المجمل، وإن كان لسنة الآحاد بيان فيهما عند مالك وتلاميذه.

القسم الثالث: سنة متضمنة لحكم سكت عنه الكتاب، فتـبينه بيانا مبتدأ كالحكم بالشاهد واليـمين عند مالك، إذا لم يكن للمـدعي شاهدان، بل له شاهد واحـد، فإنه يحلف وتسمع شهادة ذلك الشاهد، وتكون يمينه -أي المدعي- قائمة مقام الشاهد الثاني لأثر صح عنده في ذلك، ومنها تحـريم الرضاع، بحيث يحرم من الرضـاع ما يحرم من النسب، والرهن في الحضر، والقرآن قد ذكر الرهن في السفر، في قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ ... ﴿٢٨٣﴾﴾ [البقـرة]، وميراث الجدة[1].

١٠١ - هذه أقسام السنة بالنسـبة للقرآن، وقد كانت بيـانًا له، أو آتية بحكم قد استقلت ببيانه، وإن كانت في أصل حجتها تعتمد على القرآن[2].

(١) يرى بعض العلماء، أن كل ما تشـتمل عليه السنة من أحكام إنما مرجعه إلى الكتـاب وقد بينه الشافعي في الرسالة، وبيناه عند دراستنا للشافعي. فارجع إليه، ولا نريد هنا تكرار بيانه.

(٢) بين الشافـعي في الرسالة أن المـراد بنفي التحـريم هنا خاص بموضع السـؤال، وهو ما كان يأكـله العرب ويحرمون بعضه كالسائبة والوصيلة والحام (راجعها وراجع دراستنا للشافعي، ص٢٦١).

وهناك أمر يبينه العلماء مختلفين في بيانه، وهو إذا تعارضت السنة مع ظاهر القرآن، سواء أكان الظاهر عاما، كما اعتبر مالك دلالة العام، أم كان غير عام، فقد اختلف في ذلك العلماء، فبعضهم اعتبر السنة مخصصة لظاهر القرآن حيثما التقت به، لأن السنة بيانه، ودلالة الظاهر احتمالية، فهو قريب من المجمل، وإن لم يكن مجملاً، والسنة هي التي تبين المجمل، وتوضح المراد من المبهم، كما ظهر في تبيينها للظلم بأن المراد به الشرك في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ ... (٨٢)﴾ [الأنعام].

وقد أخذ بذلك الرأي طائفة من السلف الصالح، وعاضده ابن القيم وقال فيه: لو ساغ رد سنن رسول الله ﷺ، لما فهمه الرجل من ظاهر الكتاب لردت بذلك أكثر السنن، وبطلت بالكلية، فما من أحد يحتج عليه بسنة صحيحة تخالف مذهبه ونحلته، إلا يمكنه أن يتشبث بعموم آية أو إطلاقها، ويقول: هذه السنة مخالفة لهذا العموم والإطلاق، فلا تقبل، حتى إن الرافضة قبحهم الله سلكوا هذا المسلك بعينه في رد السنن الثابتة المتواترة، فردوا قوله ﷺ: «إِنَّا مَعَاشِرَ الأنبياء لاَ نُورَثُ مَا تَرَكْنَا صَدَقَةٌ» وقالوا: هذا حديث يخالف كتاب الله، قال تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ ... (١١)﴾ [النساء]... وما من أحد رد سنة بما فهمه من ظاهر القرآن إلا وقد قبل أضعافها مع كونها كذلك[1].

وقد خالف ذلك آخرون.

١٠٢ - ومن أي القبيلين إمام دار الهجرة مالك، وشيخ الفقه الحجازي في عصره؟ ولقد وجدناه في بعض الأحوال يقدم ظاهر القرآن على السنة، وفي بعض الأحكام يجعل السنة حاكمة على ظاهر القرآن، فكان لابد من تلمس السبب في الأمرين، لنستنبط منه الضابط الذي كان يسير عليه.

لقد وجدناه يأخذ القرآن الكريم، ولو كانت دلالة اللفظ من قبيل الظاهر فقد رد حديث «نَهى رسول الله ﷺ عَنْ أَكْلِ كُلِّ ذي مخلَب منَ الطَّير» إذ مشهور مذهب مالك إباحة أكل الطيور، «ولو كانت ذات مخلب» وأخذ في ذلك بظاهر القرآن الكريم: ﴿قُل لاَّ أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ ... (١٤٥)﴾ [الأنعام][2] وترك الحديث، وضعفه لهذه المعارضة.

(١) راجع الطرق الحكمية في السياسة الشرعية.

(٢) قد بين الشافعي في رسالته حجية السنة بأدلة مستفيضة لخصناها ووضحناها عند دراسته، فارجع إليها.

أمـا حديث النهـي عن كل ذي ناب من السبـاع، فـقد أخـذ به، وحـمله على الكراهة، لا على التحريم، فكأن الآية على ظاهرها، هذا ما ذكره المالكية منسوبًا لمالك، ولكن في الموطأ تحريم كل ذي ناب من السباع أخذًا من صريح الحديث.

وقد وجدناه أيضا يحرم أكل الخيل لظاهر القرآن الكريم ﴿وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً ... ﴿٨﴾﴾ [النحل] فلم يذكر طعامهـا، فكان ظاهر القرآن تحريمه، وقد ورد في صريح بعض الأحاديث تحليلها.

وقد قـدم صريح السنـة في الجمع بين المرأة وعـمتهـا وخالتـها على ظاهـر قوله تعالى: ﴿ ... وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ ... ﴿٢٤﴾﴾ [النساء].

١٠٣ - وقد اهتدى المالكية على ضوء الاستـقراء إلى أن مالكًا يقدم ظاهر القرآن على السنة، وهو في ذلك كأبي حنيفة، إلا إذا عاضد السنة أمر آخر فإنها في هذه الحال تعتبر مخصصة لعموم القرآن أو مقيدة لإطلاقه، فإذا عاضد السنة عمل أهل المدينة، كما ذكر في حـديث النهي عن أكل كل ذي ناب من السباع، فـإن السنة يؤخذ بها، وتعتـبر مخصصة لما اشتمل عليه ظاهر النص، ولذلك جاء في الموطأ بعد حديث النهي عن أكل كل ذي ناب - وهو الأمر عندنا - وهذا يفيد أن أهل المدينة على ذلك.

وكذلك إذا عاضـده إجماع، كما هو الشـأن في حرمة الجمع بين المرأة وعمـتها، والمرأة وخالـتها فـإن الإجمـاع قد انعـقد على ذلك، فكان هذا مـزكيـا للسنة، فكانت مخصصة لعموم الآية.

فما لم تعاضد السنة بإجماع، أو عـمل لأهل المدينة، أو قياس، فإن النص يسير على ظاهره، وترد السنة التي تعارض ذلك الظاهر، إذا كانت روايتها بطريق الآحاد، أما إذا كـانت متـواترة، فإنـها ترتفع إلى مـرتبـة نسخ القرآن عنـده، فبـالأولى ترتفع إلى تخصيص عامه، وتقييد مطلقـه، وترجيح الاحتمال في ظاهره، وذلك إعمال للنصين، وأخذ بهما.

وقد وجدناه أخذ بذلك الأصل، وهو تقـديم الظاهر على خبر الآحاد إن لم يكن معاضـدا - في رد خبر «طَهُورُ إِنَاءِ أَحَـدِكُمْ إِذَا وَلَغَ فِيـهِ الْكَلْبُ، أَنْ يَغْسِلَهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ أُولاَهُنَّ بِالتُّـرَابِ» لمعـارضتـه لظاهر القـرآن، وهو قوله تعـالى: ﴿ ...وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ... ﴿٤﴾﴾ [المائدة] فإباحة ما يصطاده تدل على طهـارته فيرد ما يدل على نجاسته.

هذا نظر مالك إلى عموم القرآن الكريم مع السنة، وتراه في نظره يتقارب مع فقهاء العراق ولا يتباعد عنهم، وإن كانوا هم قد حكموا بأن العامَّ قطعي في دلالته ليس فيها احتمال ناشئ عن دليل، وقال هو أنها من قبيل الظاهر، ولكنه قدم الظاهر على الخبر، إن لم يعاضد بأمر آخر من إجماع، أو عمل أهل المدينة أو قياس.

الرواية عند مالك:

١٠٤ - الأحاديث النبوية، تثبت بالسند المتصل بأحد طرق ثلاثة: بالتواتر، أو بالاستفاضة والشهرة، أو بخبر الآحاد.

وقد عرف القرافي الخبر المتواتر بأنه خبر أقوام عن أمر محسوس يستحيل فيه تواطؤهم على الكذب عادة، وهذا التعريف يقتضي أن تكون سلسلة السند كلها متواترة، بحيث يتلقى الحديث أقوام عن أقوام، حتى يتصل السند بالنبي ﷺ.

وبذلك يتميز المتواتر عن المستفيض أو المشهور عند الحنفية، وهو الحديث الذي تكون الطبقة الأولى أو الثانية فيه آحادا، ثم يشتهر بعد ذلك وينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب، ولقد قال صاحب كشف الأسرار: والاعتبار للاشتهار في القرن الثاني والثالث، ولا عبرة للاشتهار في القرون التي بعد القرون الثلاثة، فإن عامة أخبار الآحاد اشتهرت في هذه القرون، ولا تسمي مشهورة[1].

والمتواتر يفيد العلم ضرورة، أي لا يكون لدي الفقيه مجال للتكذيب[2].

والمستفيض قال فيه بعض العلماء: إنه ليس كحديث الآحاد، من حيث إثباته للظن، بل يفيد علم الطمأنينة، من حيث إنه اشتهر في طبقة التابعين، حيث العهد القريب، وأعلام السنة قائمة، والآثار بينة، وشهرته في ذلك الإبان رادةً لمظنة الكذب أو الخطأ في النقل، ولقد حسبه بعض العلماء في مرتبة المتواتر من حيث إفادته اليقين، ولكن لا بطريق الضرورة كالمتواتر، بل بطريق النظر والاستدلال.

وبعض العلماء يعدونه كخبر الآحاد من حيث إنه يثبت الظن مثله.

هكذا ترى اختلاف العلماء في المشهور، ويظهر أن مالكًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يرفع المشهور عن خبر الآحاد؛ لأن ما يشتهر في طبقة التابعين ويستفيض، فهو رواية أقوام عن الصحابة، وليس ذلك مما يكون مجالا للريب عنده.

---

(١) راجع هذا البحث في دراسة أبي حنيفة، وهنا نقصر الدراسة على النظر المالكي دون سواه.

(٢) بينا ذلك في فقه أبي حنيفة فلا نكرره هنا ونحيل القارئ عليه.

١٠٥ - وأما خبر الآحاد فهو ما لم يروه جماعة في القرون الثلاثة الأولى، وهو حجة عند جمهور المسلمين، بل يكاد يكون حجة بإجماعهم، ولكن العلم به يفيد ظنًا، وإن كان العمل به واجبًا، ويقول الشاطبي: إن العمل بأخبار الآحاد واجب؛ لأنه وإن كان عملا بدليل ظني هو يعتمد على القطعي، لأن الله - سبحانه وتعالى - أمرنا بأن نتبع الرسول في كل ما جاء به، فقال تعالى: ﴿... وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا ... ﴿٧﴾﴾ [الحشر]، وقال تعالى: ﴿مَن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ ... ﴿٨٠﴾﴾ [النساء] وإذا كان طريق الوصول إلى قول الرسول ظنيًا، فهو كدلالة القرآن إن كانت ظنية لا يمنع ذلك وجوب العمل بها، وقال الشاطبي في هذا:

«والظن الراجع إلى أصل قطعي إعماله ظاهر، وعليه عامة أخبار الآحاد، فإنها بيان للكتاب، لقوله تعالى: ﴿... وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ... ﴿٤٤﴾﴾ [النحل] ومثل ذلك ما جاء في الأحاديث من صفة الطهارة الصغرى والكبرى والصلاة والحج مما هو بيان لنص الكتاب، وكذلك ما جاء من الأحاديث في النهي جملة من البيوع والربا وغيره، من حيث هي راجعة إلى قوله تعالى: ﴿... وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ... ﴿٢٧٥﴾﴾ [البقرة] وقوله تعالى: ﴿... لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ ... ﴿٢٩﴾﴾ [النساء] إلى سائر أنواع البينات المنقولة بالآحاد[١].

فالعمل بخبر الآحاد، وإن كان ظنيا يعتمد على أصل قطعي، وهو كتاب الله سبحانه وتعالى: وكونه ظنيا لا يمنع العمل به.

١٠٦ - ولقد قسم ابن رشد السنن في النظر المالكي إلى أربعة أقسام على حسب طرق روايتها وموضوعها:

القسم الأول: سنة لا يردها إلا كافر يستتاب، فإن تاب وإلا قتل، وهي ما نقل بالتواتر، فحصل العلم به ضرورة، كتحريم الخمر، وأن الصلوات خمس، وأن رسول الله ﷺ أمر بالأذان، وأن القبلة إلى الكعبة، وما أشبه ذلك.

القسم الثاني: سنة لا يردها إلا أهل الزيغ والزلل والتعطيل، إذ قد أجمع أهل السنة على تصحيحها وتأويلها، كنحو أحاديث الشفاعة، والرؤية وعذاب القبر، وما

---

(١) الموافقات للشاطبي، ص١٧، ح٣.

أشبه ذلك مما موضوعه اعتقاد، ولم يكن متواترًا في سنده، وأجمع أهل السنة على صحة الرواية، وإن لم تبلغ مبلغ التواتر.

القسم الثالث: سنة توجب العلم والعمل، وإن خالفها مخالفون من أهل السنة، وذلك نحو الأحاديث في المسح على الخفين، لأنها مشهورة قد أخذت بها جماهير المسلمين، والمخالفون قليلون.

القسم الرابع: سنة توجب العمل، ولا توجب العلم، وهي ما ينقله الثقة عن الثقة، وهو كثير في كل نوع من أنواع الشرائع، والعمل به واجب، وإن كان احتمال الكذب واردا مرجوحا، ومثل ذلك الحكم بشهادة الشاهدين العدلين وإن كان الكذب والوهم جائزا عليهما فيما شهدا به[1].

١٠٧ - ولقد شدد مالك في قبول الرواية، كما بينا في ترجمة حياته، ولذلك كانت سلسلة رواياته أقوى الأسناد، ويسمى بعض المحدثين بعض أسناده السلسلة الذهبية.

ولقد نقلنا لك أنه كان يقول: لا يُؤْخَذُ الْعِلْمُ مِنْ أَرْبَعَة، وَيُؤْخَذُ مِمَّنْ سِوَاهُمْ. لا يُؤْخَذُ مِنْ سَفِيه، وَلا يُؤْخَذُ مِنْ صَاحِبِ هَوًى يَدْعُو إِلَى بِدْعَته، وَلا مِنْ كَذَّاب يَكْذِبُ فِي أَحَادِيثِ النَّاسِ، وَإِنْ كَانَ لا يُتَّهَمُ عَلَى حَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَلا مِنْ شَيْخٍ لَهُ فَضْلٌ وَصَلاحٌ وَعِبَادَةٌ، إِذَا كَانَ لا يَعْرِفُ مَا يَحْمِلُ وَمَا يُحَدِّثُ بِهِ.

وكان يقول: أَدْرَكْتُ بِهَذَا الْبَلَدِ مَشْيَخَةَ أَهْلِ فَضْلٍ وَصَلاحٍ يُحَدِّثُونَ، مَا سَمِعْتُ مِنْ أَحَدٍ مِنْهُمْ شَيْئًا، قِيلَ: لِمَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ؟ قَالَ: لَمْ يَكُونُوا يَعْرِفُونَ مَا يُحَدِّثُونَ.

وإن هذا الكلام ليدل على ما كان يشترطه في رجاله من شروط، فهو يشترط العدالة المعروفة، فلا يقبل من غير عدل، ولا يقبل من مجهول؛ لأن من يرد العدول، إذا كانوا لا يعرفون ما يحملون أحرى بأن يرد من لا يعرف، فعساه ليس بعدل، وعساه إن كان عدلا لا يعرف ما يحمل وما يدع، بل إنه ليشترط في الراوي ما هو أكبر من العدل، وهو ألا يكون سفيها، فيه حمق وجهل، وعدم اتزان، والحمق قد يجتمع مع العبادة والتقى، ومالك لا يقبل من التقي الأحمق، ولا من العابد الذي لا يزن الأمور بميزانها الصحيح.

---

(١) أخذت هذه الأقسام مع بعض التوضيح من المقدمات الممهدات لابن رشد، ج١، ص١٧ طبعة الساسي.

ويَشترط مع الشرطين السابقين شرطين آخرين:

(أحدهما): ألا يكون صاحب بدعة يدعو إلى بدعته، فمن يسميهم أهل الأهواء، وهم أصحاب الفرق المختلفة لا يقبل روايتهم، خشية أن تدفعهم المذهبية لأن يقولوا على رسول الله ﷺ ما لم يقله، ولأنهم بانتحالهم ما ينتحلون يعتبرون في نظر مالك ومن يسلك مسلكه فاسقين بهذا الابتداع، وإن فسق النفس والعقل عنده أقوى من فسق الجوارح.

(وثانيهما): الضبط والفهم، ومعرفة معاني الحديث، ومراميه وغاياته؛ ولذلك لم يقبل رواية من لم يعرف ما يحمل، وقد رد أحاديث كثيرين من معاصريه، مهما تكن عدالتهم ما داموا لم يكونوا من أهل هذا الشأن، وإن أحدهم لو اؤتمن على بيت مال ما خان، كما ذكرنا ذلك عنه في بيان من تلقي عليهم، ومن أخذ عنهم.

١٠٨ - هذا، ويجب أن يلاحظ أن من يستوفي شروط مالك في الرواية ويقبل الأخذ عنه لا يعفى ما يأخذه عنه من الدراسة والتعمق في فهم الحديث الذي رواه، والربط بينه وبين ما اشتهر من القواعد الشرعية، واستنبط من كتاب الله وسنة رسوله صلوات الله وسلامه عليه، وما اتفق عليه الناس في عصره، وما عليه أهل المدينة، فإن لم يشذ عن شيء من ذلك أفتى به، وأخذ بمضمون أحكامه، وإن لم يتفق مع كل هذا رده؛ لأنه لم يرتض الشاذ من العلم، ولعل هذا يتفق مع القاعدة الفقهية التي يقررها علماء الأصول من المذهب المالكي، وهي أن ما يروي بطريق الآحاد، وهو من شأنه أن يروى بطريق التواتر ترد فيه رواية الآحاد، كقواعد الشرع من وجوب الصلاة والزكاة والحج، والصوم، ومواقيت هذه الفرائض، وأحكامها، ولذلك كان مالك إذا علم غرابة حديث رده مع كون راويه ثقة، فقد كان ينفر من الغريب ويشك فيه ولو استوفي في راويه كل شروطه[1].

ولقد لوحظ أنه كان يروي أحاديث، ويدونها، ولكنه يفتي بخلافها، ولعل تلك الفتوى كانت بعد أن علم فيها عيبًا اقتضى ردها، وتكون بعد أن نقلت عنه، فمثلاً روى

---

(١) هذه قاعدة يذكرها العلماء، ولكن لوحظ أن بعض قواعد الإسلام قد ثبتت بأخبار آحاد. ولذلك قالوا في الرد على ذلك ما نصه: «الأحاديث لها حالتان أول الإسلام قبل أن تدون وتضبط. فهذه الحالة إذا طلب حديث ولم يوجد، ثم وجد لا يدل على كذبه. فإن السنة كانت مفرقة في الأرض في صدور الحفظة، الحال الثانية بعد الضبط التام وتحصيلها إذا طلب حديث فلم يوجد في شيء من دواوين الحديث ولا عند رواته، دل ذلك على عدم صحته، غير أنه يشترط استيعاب الاستقراء بحيث لا يكون ديوان ولا راو، إلا وكشف أمره في جميع أقطار الأرض وهو عسر متعذر، شرح التنقيح للقرافي، ص١٥٤.

حديث خيار المجلس، ولم يأخذ به، وروى حديث ولوغ الكلب في الإناء، ورده لمخالفته صريح القرآن، ثم قال: ما هو بالموطأ ولا الثابت.

وفي الجملة كان مالك يرد أحاديث الثقات أحيانًا إذا وجدها تخالف المشهور المعروف من أحكام الإسلام؛ ولذلك كان القياس أحيانًا يقف مع أخبار الآحاد موقف التعارض، فيدرسهما مالك، ويرجح أحدهما على الآخر، أحيانًا يرد القياس وأحيانًا يرد خبر الآحاد، ولذلك مكان من البيان.

١٠٩ - **قبول مرسل الحديث:** ومالك رضي الله عنه كان يقبل المرسل من الأحاديث، والبلاغات، ويظهر أنه في ذلك كان يسير على ما يسير عليه أكثر فقهاء عصره، فالحسن البصري وسفيان بن عيينة، وأبو حنيفة رضي الله عنهم كانوا يأخذون بالمرسل من الأحاديث، ولا يردونه.

وإنك تفتح الموطأ فتجد فيه الكثير من المرسلات، ومن ذلك حديث الجَلد، وهذا نصه: «حَدَّثَنِي مَالِكٌ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، أَنَّ رَجُلاً اعْتَرَفَ عَلَى نَفْسِهِ بِالزِّنَا عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَدَعَا لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِسَوْط، فَأُتِيَ بِسَوْط مَكْسُور، فَقَالَ: «فَوْقَ هَذَا». فَأُتِيَ بِسَوْط جَدِيد لَمْ تُقْطَعْ ثَمَرَتُهُ، فَقَالَ: «دُونَ هَذَا» فَأُتِيَ بِسَوْط قَدْ رُكِبَ بِهِ وَلاَنَ، فَأَمَرَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَجُلِدَ، ثُمَّ قَالَ: «أَيُّهَا النَّاسُ، قَدْ آنَ لَكُمْ أَنْ تَنْتَهُوا عَنْ حُدُودِ اللَّهِ، مَنْ أَصَابَ مِنْ هَذِهِ الْقَاذُورَاتِ شَيْئًا، فَلْيَسْتَتِرْ بِسِتْرِ اللَّهِ، فَإِنَّهُ مَنْ يُبْدِي لَنَا صَفْحَتَهُ نُقِمْ عَلَيْهِ كِتَابَ اللَّهِ»[1].

ومنه حديث الشاهد واليمين فهو مرسل عن طريقه، وهذا نصه كما في الموطأ: قال مالك عن جعفر بن محمد عن أبيه أن رسول الله ﷺ قضي باليمين والشاهد[2].

ونرى أن السند فيه فقط جعفر الصادق بن محمد بن علي زين العابدين، والصحابي بيقين ليس فيه، فهو مرسل لم يذكر فيه الصحابي على أقوى الفروض، ومع ذلك أخذ به مالك رضي الله عنه واعتبره.

ومن المرسل أيضا رواية ما صنعه النبي ﷺ مع أهل خيبر، فقد قال مالك: «عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: لِيَهُودِ خَيْبَرَ يَوْمَ افْتَتَحَ خَيْبَرَ: أُقِرُّكُمْ فِيهَا، مَا أَقَرَّكُمُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلَى أَنَّ الثَّمَرَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ»[3].

---

(١) الموطأ، ج٤، ص١٢. (٢) الموطأ، ج٣، ص١٨٠. (٣) الموطا، ج٢، ص١٦٤.

ومن البلاغات التي اعتمد عليها ما جاء في الموطأ في متعة الطلاق:

مالك بلغه أن عبد الرحمن بن عوف طلق امرأة له فمتع بوليدة (أي أمة سوداء).

وترى من هذا أنه اعتمد في إخباره عن عبد الرحمن بن عوف الصحابي على بلاغ بلغه، ولم يذكر من الذي بلَّغ، ولم يذكر السند إلى عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه.

١١٠ - ولماذا كان مالك يقبل المرسلات، ويقبل البلاغات، ويفتي على أسسها، مع أنه هو الذي كان يتشدد فيها؟. والجواب عن ذلك هو أن قبول المرسل إنما كان من رجال وثق بهم وانتقاهم، فهو كان يتشدد في البحث عن الرجل الذي يكون ثقة، فإذا كان مستوفيا لكل شروطه اطمأن إليه، وقبل منه مسنده، وقبل مرسله وبلاغاته، فالتشدد في الاختيار هو سبب الاطمئنان وقبول الإرسال.

وإن قبوله المرسلات على هذا الاعتبار ليس دليلا على أنه يجيز الإرسال بإطلاق. ويجيز قبول المرسل بإطلاق، بل يجيز إن كان الإرسال من مثل مَن قبل منهم إرسالهم، فالعبرة بشخص من أرسل، لا بالإرسال في ذاته.

١١١ - ويظهر أن قبول المرسل من الأخبار كان أمرًا شائعًا في عصر مالك لأن الثقات من التابعين كانوا يصرحون بأنهم يرسلون اسم الصحابي إذا كانوا قد رووا الحديث عن عدة من الصحابة، فلقد روى عن الحسن البصري أنه كان يقول: كنت إذا اجْتمع لي أَرْبَعَة من الصَّحَابَة على حَدِيث أَرْسلتهُ إرْسَالاً، وأيضا قال: متى قلت لكم حدثني فلان، فهو حديثه لا غير، ومتى قلت، قال رسول الله ﷺ: فقد سمعته من سبعين أو أكثر.

ولقد روي أن الأعمش قال: قُلْتُ لإِبْرَاهِيمَ: إذَا حَدَّثْتَنِي عَنْ عَبْد الله فَأَسْنِدْ فَقَالَ: إِذَا قُلْتُ قَالَ عَبْدُ الله، فَلَمْ أَقُلْ ذلِكَ حَتَّى حَدَّثَنِيهُ غَيْرُ وَاحِدٍ، وَإِذَا قُلْتُ: حَدَّثَنِي فُلانٌ، عَنْ فُلانٍ، فَهُوَ الَّذِي حَدَّثَنِي».

ويظهر أن الإرسال كان كثيرًا قبل أن يكثر الكذب على رسول الله ﷺ، فلما كثر اضطر العلماء إلى الإسناد ليعرف الراوي، فتعرف نحلته، ولقد قال ذلك ابن سيرين: ما كنا نسند الحديث إلى أن وقعت الفتنة.

لهذا قبِل مـالك كما قبِل أبو حنيفـة المرسل في الحدود التي لاحظناها، وهي أن يكون الذين أرسلوا من الثقات.

الرأي والحديث عند مالك:

١١٢ - ذكرنا عند التـمهيد لدراسـة مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أننا في هذه الدراسة سنرى أن مالكًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لم يكن في اعتـماده على الرأي مقلا، كـما توهم عبارات الذين كـتبوا في تاريخ الفقه الإسلامي، حتى أنهم ليقسمـون الفقه إلى فقه الأثر، وفقه الرأي، ويعدون موطن الأول المدينة، ويعدون موطن الثاني العـراق، يذكرون أن مالكًا فقيه أثر، وأن أبا حنيفة فقيه رأي.

وقلنا أن هذه القضية تلوح لنا غيرَ صادقة بالنسبة لمالك، وإن كانت صادقة بالنسبة لأبي حنيفة، وقلنا أنا وجدنا ابن قتيبة يعد مـالكًا فقيه رأي، وذكرنا في بيان حياة مالك أن معاصريه كانوا يعتبرونه فقـيه رأي، حتى ليسأل بعضهم في عصره مَن للرأي بالمدينة بعد ربيعة ويحيى بن سعيد؟ فيجاب بأن مالكًا له من بعدهما.

١١٣ - وفي هذا المقـام نواجه الموضـوع، فإن مـالكًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كان يدرس المسـائل الفقهـية دراسة خبـير، يزنها بميزان المصـالح، ويزنها بميزان القيـاس ويدرس الأحاديث النبوية، على ضوء هذه الموازين، ويوازن بينها وبين عموم القرآن الكريم، فيختبرها ذلك الاختبار الدقيق العـميـق، وفي هذه الدراسة نرى مالكًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الفقـيه ذا الرأي الذي لا يحـيد عن الدين، كما رأيناه من قبل المحدث الراوي الثقة.

١١٤ - وإن مقدار أخذ مالك بالرأي ليبدو جليا في أمرين:

أحدهما: في مقدار المسائل التي اعتمد فـيها على الرأي، سواء أكان بالقياس أم بالاستحسان، أم بالمصالح المرسلة، أم بالاستصحاب، أم بسد الذرائع.. إلخ، وإن ذلك لكثير، وافـتح المدوَّنة تجد الكثرة بينة واضحة، بل إن تعـدد طرائق الرأي عنده أكثر من غيره ليجعل له القدح المعلى فيه، فإن كثرتهـا تشير إشارة واضحة إلى كثرة اعتماده على الرأي، لا إلى قلته.

ثانيهما: عند تعارض خبر الآحاد مع القياس وهو أحد وجوه الرأي، وهنا نجد أن الكثيرين من المـالكية يقررون أنه يقدم القيـاس، وأنهم بالإجماع يذكرون أنه أحـيانًا قد

أخذ القياس، ورد خبر الآحاد، ولنتركهم هم يحكون مذهبه، حتى لا يقال أننا تزيّدنا عليهم لتأييد وجهة نظرنا في فقه مالك، وهو أنه فقه يكثر فيه الرأي ولا يقل.

قال القرافي في تنقيح الفصول عند الكلام في التعارض بين خبر الآحاد مع القياس.

حكى القاضي عياض في التنبيهات، وابن رشد في المقدمات في مذهب مالك في تقديم القياس على خبر الواحد، قولين، وعند الحنفية قولان أيضا، حجة تقديم القياس أنه موافق للقواعد من جهة تضمنه لتحصيل المصالح أو درء المفاسد، والخبر المخالف له يمنع من ذلك، فيقدم الموافق للقواعد على المخالف لها.

وحجة المنع (أي منع تقديم القياس على الخبر) أن القياس فرع النصوص والفرع لا يقدم على أصله، بيان الأول (أي كون القياس فرع النصوص) أن القياس لم يكن حجة إلا بالنصوص، فهو فرعها، ولأن المقيس عليه لابد أن يكون منصوصًا عليه، فصار القياس فرع النصوص من هذين الوجهين، وأما أن المفرع لا يقدم على أصله، فلأنه لو قدم على أصله أبطله، ولو أبطل أصله لبطل فلا يبطل أصله.

والجواب عن هذه النكتة (أي الجزء الأخير وهو دليل كون الفرع لا يقدم على أصله) أن النصوص التي هي أصل القياس غير النص الذي قدم عليه القياس فلا تناقض، فلم يقدم الفرع على أصله، بل على غير أصله[1].

١١٥ - وأن هذا الكلام يستفاد منه ثلاثة أمور:

أولها: أن مالكًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يخرِّج كثيرون من أتباعه مذهبه على أنه يقدم فيه القياس على خبر الآحاد، وأن علماء مذهبه في ذلك على قولين، كما أن علماء المذهب الحنفي في ذلك على قولين، فكما أن في مذهب الحنفية من يحكمون بتقديم القياس على خبر الآحاد، فكذلك عند المالكية من يقول إن مالكًا يقدم القياس على خبر الآحاد، بيد أن الذي يقول هذا القول من الحنفية وهو عيسى بن أبان وفخر الإسلام يقول: إن خبر الآحاد يقدم عليه القياس إذا كان الصحابي الذي رواه غير فقيه، وقد انتهينا في دراستنا لأبي حنيفة إلى أن ذلك التوجيه لا يصور رأيه، وأنه إذا رد خبر الآحاد أحيانًا وقبل القياس، فليس لأنه يقدم القياس بإطلاق، بل لأن بعض الأقيسة قطعي، أو لأن سند

(١) شرح التنقيح. ص٧٦١.

خبر الآحاد لم يكن مقبولا عنده، فهل ذلك النظر هو نظر مالك؟ سنبين ذلك قريبا إن شاء الله تعالى.

ثانيها: أن عبارته هذه يلوح منها أنه يرى أن مذهب مالك تقديم القياس على خبر الآحاد، بل إنه ليصرح بذلك في مطلع كلامه، فيقول: القياس مقدم على خبر الآحاد عند مالك، ثم يحكي الاختلاف، فهو بصريح العبارة يرجح أن ذلك مذهب مالك، ولذلك ينتقد حجة من يرى عدم تقديم القياس، ويترك حجة من يرون تقديم القياس من غير نقد، فتكون لها نتيجتها، بل إنه يأتي بالعماد الذي أقيم عليه استدلال المخالف فينقضه من أساسه، إذ إن أساس منع تقديم القياس على الخبر هو تقديم الفرع على الأصل، فيبين أن ذلك الأساس غير صحيح، إذ الأصل الذي أخذ منه القياس غير الخبر الذي قدم عليه، وإذا كان عماد الاستدلال قد انهار، فإن الدليل كله ينهار.

ثالثها: أنه يشير إلى أن أسس الأقيسة جلب المصالح ودرء المفاسد، وذلك توجيه حسن للفقه المالكي، إذ إن ذلك هو أساس الرأي عنده، مهما تعددت ضروبه، واختلفت أسماؤه، فالرأي سواء كان بالقياس أم كان بغيره من الاستحسان أو المصالح المرسلة أو سد الذرائع، قوامه جلب المصالح ودرء المفاسد.

١١٦ - هذا نص من نصوص الكتب التي ألفها فقهاء مالكيون، وذكروا فيها آراء إمام المدينة عندما يتعارض الخبر مع القياس، وأن القرافي الذي نقلنا عنه هذه العبارة له مكانته في الفقه المالكي، فهو جامع قواعده، ومن مؤصلي أصوله، ومن النافذين إلى لبه، والمخرِّجين فيه، والموجهين لأحكامه توجيها جعلها مرنة صالحة للتطبيق، ملائمة لمصالح الناس ومألوفهم.

١١٧ - ولقد أحصى الشاطبي في الموافقات طائفة من المسائل أخذ فيها مالك بالقياس أو المصلحة، أو القاعدة العامة، وترك خبر الآحاد، لأنه رأى الأصول التي أخذ بها قطعية أو تعود إلى أصل قطعي، والخبر الذي رده ظني.

(أ) ومن ذلك ما ذكرناه أن مالكًا رده، وهو حديث غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعًا إحداهن بالتراب، فقد قال فيه مالك: جاء الحديث، ولا أدري ما حقيقته. وكان يضعفه ويقول: يؤكل صيده، فكيف يكره لعابه! فقد اتخذ من أكل صيده الثابت بأصل

قطعي وهو قوله تعالى: ﴿ ... وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ ... ﴿٤﴾ ﴾ [المائدة] دليلا على طهارة لعابه، والحديث يدل على نجاسته، فتعارض الحديث مع استنباط قطعي من القرآن الكريم.

(ب) وقد رد حديث خيار المجلس الذي يوجب أن يكون لكلا العاقدين الحق في فسخ العقد ما دام المجلس لم يتفرق، فقد قال بعد روايته: ليس لهذا عندنا حد معروف، فالسبب في رده أن المجلس ليس له نهاية معلومة، بحيث يكون للفسخ مدة معلومة، وإن شرط الخيار يبطل إجماعا إذا لم تكن له مدة معلومة، فكيف يثبت بالشرع حكم لا يجوز شرطا بالشرع، ولو كان يجوز الخيار لمدة مجهولة لجاز اشتراط الخيار من غير مدة، وأيضا فإن الحديث بجهالة مدته يعارض قاعدة الغرر والجهالة التي لا تثبت في العقود.

(جـ) ومنه أنه لم يأخذ بخبر: «مَنْ مَاتَ وَعَلَيْهِ صِيَامٌ صَامَ عَنْهُ وَلِيُّهُ» ولا بالخبر الذي جاء عن ابن عباس: أن امرأة أتت رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله إن أمي ماتت وعليها صوم شهر؟ قال: أفرأيت لو كان على أبيك دين فقضيتيه؟ قالت: نعم، قال: فدين الله أحق أن يقضى، ويروى هذا الحديث في الحج لا في الصوم، ويروى في النذر لا في الصوم، وقد ردها جميعًا مالك أخذًا بالقاعدة المستمدة من القرآن الكريم وهي: ﴿أَلاَّ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴿٣٨﴾ وَأَن لَّيْسَ لِلإِنسَانِ إِلاَّ مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾﴾ [النجم].

(د) ومنها أن مالكًا أنكر خبر إكفاء القدور التي طبخت من الإبل والغنم قبل القسم، فإنه يروي أن إبلا وغنما ذبحت من الغنائم قبل قسمها، فأمر النبي ﷺ بإكفاء القدور، وجعل ﷺ يمرغ اللحم في التراب، فرد مالك الحديث لأن إكفاءه القدور، وتمريغ اللحم في الأرض إفساد مناف للمصلحة، والحظر يكفي فيه بيان الخطأ فيما صنعوا، وأنهم أثموا فيما فعلوا، وليأكلوا ما ذبحوه أو يقتسموه بلا إكفاء للقدور، ولا تمريغ في التراب، فيتم التنبيه وبيان التحريم من غير إتلاف ولا إفساد.

(هـ) ولم يأخذ مالك بحديث: «مَنْ صَامَ رَمَضَانَ ثُمَّ أَتْبَعَهُ سِتًّا مِنْ شَوَّالٍ كَانَ كَصِيَامِ الدَّهْرِ»، ونهى عن صيام ست من شوال، وكان ذلك أخذًا بمبدأ سد الذرائع. خشية أن تؤدي المداومة إلى زيادة رمضان ووجوبها.

(و) ومنها أنه لا يعتبر للرضاع نصابًا مقـرراً، عشرًا، ولا خمسًا، إطلاقًا للقاعدة المستفادة من الآية الكريمة: ﴿... وَأُمَّهَاتُكُمُ اللاَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ ... ﴿٢٣﴾﴾ [النساء] فإنه يستفاد من عمومها أن قليل الرضاعة وكثيرها في التحريم سواء، فالحد بعشر أو خمس مناهضة لعمومها، فالرضاع يصدق على القليل والكثير، فليس له حد أدنى.

(ز) ومنه رد خبر المصرَّاة، وهو مـا روى عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «لاَ تُصَرُّوا الإبِلَ وَالغَنَمَ، فَـمَنِ ابْتَاعَهَا بَعْـدُ فَإِنَّهُ بِخَيْـرِ النَّظَرَيْنِ بَعْدَ أَنْ يَحْتَلِبَهَـا: إِنْ شَاءَ أَمْسَكَ، وَإِنْ شَاءَ رَدَّهَا وَصَاعَ تَمْرٍ».

ففي أحد قولي مالك رده، حتى لقـد قال فيه: إنه ليس بالموطأ ولا الثابت، فإنه قد خالف أصل الخراج بالضمان، ولأن متلف الشيء، إنما يغرم مثله أو قيمته، وأما غرم جنس آخر من الطعام أو العروض فلا[1].

١١٨ - هذه فروع كثيرة نقلناها، وهي بـلا شك تدل على أن مالكًا كان يرد خبر الآحاد أحيـانًا لمخالفتـه للمقررات الشرعـية، وهل يستنبط من هذا أن مالكًا كـان يقدم القياس على خبر الآحاد مطلقًا، كما تشير عبارة القرافي؟.

وقبل أن نقرر في الموضوع ما نراه الأمر الراجح نقول: إن بعض هذه الفروع فيها خلاف عند المالكية، وبعضـها قد ترك فيها خبر الآحـاد لأجل ظاهر القرآن، وقد ذكرنا في صدر كلامنا في السنة أنه إن عارضها ظاهر القرآن يؤخذ بظاهر القرآن إلا إذا عاضد السنة دليل آخـر مثل عمل أهل المدينة، فـعدم الأخذ بخـبر الرضـاع وخبر الصـيام عن الميت، وخبر غسل الإناء سبعًا من ولوغ الكلب إنما هو لمعارضة ظاهر القرآن، لا لتقديم القياس أو الرأي على خبر الآحاد.

أما الأمـور الأربعة الأخـرى، وغيـرها من الأمور التي ترك فـيهـا خبـر الآحاد لمعارضته لقاعدة فقهية مقـررة ثابتة من مجموع الفقه الإسلامي، أو من بعض نصوصه، فإن المفهوم من كلام الشاطبي أن رد خـبر الآحاد بالرأي من غير نص بذاته إنما يكون إذا عارض قـاعدة عـامة مـقطوعا بهـا من قواعـد الشرع الإسلامـي التي أثبت الاسـتقراء لنصوصه وأحكامه في فروع مختلفة أنها مقررة فيه من غير شك ولا ريب.

---

(١) راجع الموافقات، ج٣، ص٢٣، ٢٤، ٢٥.

١١٩ - وعلى ذلك لا يكون كل قياس أو رأي رادا لخبر الآحاد، بل القياس أو الرأي الذي يعتمد على أصل قطعي، وقاعدة مقررة لا مجال للريب فيها. وذلك المبدأ مستقيم؛ لأن القياس المبني على قاعدة قطعية يكون قطعيا، وخبر الآحاد يكون ظنيا، والظني إذا عارض قطعيا، أخذ بالقطعي دونه. ولقد قال الشاطبي في هذا المقام:

الظني المعارض لأصل قطعي، ولا يشهد له أصل قطعي مردود بلا إشكال. ومن الدليل على ذلك أمران:

أحدهما: أنه مخالف لأصول الشريعة، ومخالف أصولها لا يصح؛ لأنه ليس منها، وما ليس من الشريعة كيف يعد منها؟

الثاني: أنه ليس له ما يشهد بصحته، وما هو كذلك ساقط الاعتبار.. وهذا على ضربين (أحدهما) أن تكون مخالفته للأصل قطعية فلابد من رده، والآخر أن تكون ظنية، إما بأن يتطرق الظن بأنه ليس مخالفًا للقطعي، وإما من جهة كون الأصل لم يتحقق كونه قطعيا، وفي هذا الوضع مجال المجتهدين، ولكن الثابت في الجملة أن مخالفة الظني لأصل قطعي تسقط اعتبار الظني على الإطلاق، وهو مما لا يختلف فيه.

ونرى من هذا أنه يقرر أن مخالفة الظني، ومنه خبر الآحاد لأصل قطعي يوجب رده، إن ثبت أن الأصل قطعي من غير ريب، وأن المعارضة قائمة بينهما من غير ريب، فإن عرَض الظن في قطعية الأصل، أو في المعارضة فذلك مجال اجتهاد المجتهدين وترجيح الأدلة حسب أوجه النظر المختلفة.

١٢٠ - ولا يشترط مالك فقط أن يكون الأصل الذي رد به خبر الآحاد قطعيًا، بل اشترط أن يكون الخبر غير معاضد بقاعدة أخرى، أي بأصل آخر، ففي هذه الحال لا يرد خبر الآحاد، وفي هذه الحال لا يكون القطعي معارضًا بظني فيرد الظني، بل يكون القطعي معارضا بقطعي مثله، إذ خبر الآحاد يعتمد على ذلك القطعي الذي يشهد له فلا يرد، وقد جاء فيه عن ابن العربي ما نصه:

إذا جاء خبر الواحد معارضًا لقاعدة من قواعد الشرع، هل يجوز العمل به أم لا؟ قال أبو حنيفة: لا يجوز العمل به[1]. وقال الشافعي: يجوز، وتردد مالك في المسألة،

---

(١) هذا النقل عن أبي حنيفة غير دقيق، إذ تخريج الكرخي لرأي أبي حنيفة أنه يقدم خبر الآحاد مطلقًا، وتخريج عيسى بن أبان وفخر الإسلام أنه يقدم خبر الآحاد إذا كان راويه فقيهًا أو لم يسد باب الرأي =

قال: ومشهور قوله والذي عليه المعوَّل أن الحديث إن عضدته قاعدة أخرى قال به، وإن كان وحده تركه، ثم ذكر مسألة مالك في ولوغ الكلب قال: لأن هذا الحديث عارض أصلين عظيمين: (أحدهما) قوله تعالى: ﴿ ... فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ ... ﴿٤﴾ ﴾ [المائدة]، (الثاني) أن علة الطهارة هي الحياة، وهي قائمة في الكلب، وحديث العرايا (وهي بيع ما على رءوس النخل بمثله تمرا) إن صدمته قاعدة الربا عضدته قاعدة المعروف[1].

هذا ما ينتهي إليه ابن العربي، فهو يرى أن خبر الواحد إنما يرد بالقواعد العامة إذا كانت قطعية من جهة، وإذا كان غير معاضد بقاعدة أخرى، ولذلك قبل حديث العرايا مع أن قبوله مخالفة لقاعدة الربا التي تمنع بيع المثليات المتحدة الجنس متفاضلة، أو نسيئة، ولكن إن عارض ذلك الحديث قاعدة الربا، فقد أيدته قاعدة المعروف والترفيه عن الفقراء، أو الذين لا يملكون نخلا يحمل رطبا فيقدمون ما عندهم من تمر في نظير أن يأخذوا مما تحمل النخل، وفيها سد حاجة أولئك الذين عندهم تمر مدخر، يقدمونه ليأكلوا من التمر الجديد، وفي ذلك إبعاد لفكرة الربا.

١٢١ - وبعد هذا التتبع لأقوال أولئك العلماء الممتازين في التخريج في الفقه المالكي لا نقر ما تشير إلى ترجيحه عبارة القرافي، وهو تقديم القياس على خبر الواحد على الإطلاق، بل نرى أن القياس يقدم على خبر الواحد إذا اعتمد على قاعدة قطعية، ولم يكن خبر الواحد معاضدا بقاعدة أخرى قطعية.

وإنما قدم القياس في هذه الحال لأن خبر الآحاد يكون معارضًا للنصوص التي استنبطت منها هذه القاعدة، والأحكام المتضافرة التي وردت من الشارع الحكيم، والتي تكونت منها هذه القاعدة، حتى صارت من الأصول للفقه الإسلامي.

١٢٢ - هذا ما نراه رأيًا لإمام السنة، وإمام دار الهجرة، في تعارض خبر الآحاد مع القياس، وتقديم القياس في تلك الحال وبهذه القيود، وإن كان ذلك يجعل مالكًا من فقهاء الرأي الممتازين، فإنه لا يبعده عن قيام الإمامة في السنة، بل إنه يجعل تلك

= فيه، بألا يشهد له قياس آخر، فإذا لم يوافق قياسًا آخر، ولم يكن راويه يقدم القياس. وبذلك يتفق رأي أبي حنيفة مع رأي مالك على مقتضى ما يرجح الشاطبي أنه نظر مالك.

(١) الموافقات، ص١٨.

الإمامة أروع وأحكـم وأدق؛ لأن إمام السنة ليس هو الذي يتبع كل خبـر يجيء إليه من غير تمحيص فـي السند والمتن، وقد كان مالك يمحِّص السند، فيتـخير من يروي عنهم، ويشدد في التحري عن أحوالهم، وبمثل ذلك كان يمحِّص الأخـبار، فيزنها بميزان دقيق، وهو أن يوازن بينها وبين غيرها من القواعد الإسلامية العامة التي استنبطت من نصوصه ومراميه، وتشـهد شتى الأحكام من فروعه، فإن اسـتقامت معها قبلـها، وإن لم تستقم ردها.

هذا، ويجب أن نقـرر هنا أن خبـر الواحد إن عـاضـده أهل المدينة يكـون ذلك تزكية له ترفعـه من الانفراد إلى مرتبة الإجماع، فلا يرد لمعـارضة بعض القـواعد له، لأن عمل أهل المدينة إن عاضـد خبر الآحاد قدم على ظاهر القرآن، فكذلك يـقدم خبر الآحاد إن عـارض بعض الأقيسـة وعاضده عمل أهل المـدينة، بل إنه في هذه الحال لا يعـد آحادًا.

١٢٣ - ومن الحق علينا في هذا المقام أن نذكر اختلاف العلماء في شأن المعارضة بين خبر الآحـاد، والقياس بعد أن حررنا رأي مـالك، وقد لخص تلك الآراء أبو الحسن البصري، فقسم القياس إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: قياس مـبني على نص قطعي، بأن كان الحكم المنصوص عـليه قد نص عليه مصدر قطعي الثبوت، وكانت العلة منصوصًا عليها، أو كـالمنصوص عليها، وفي هذه الحال لا يعارض خبر الآحاد القيـاس؛ لأن ما ثبت بالقياس في حكم كالثابت بنص قطعي، إذ المنصوص عليه قطعي، والعلة منصوص عليها، وخبر الآحاد ظني، فلا يثبت أمام النص القطعي، بل يرد خبر الآحـاد، وترفض نسبته إلى الرسول صلوات الله وسلامه عليه.

القـسم الثـاني: أن يكون القـيـاس مـعـتمـدًا على أصـل ظني، والعلة ثبـتت بالاسـتنبـاط، لا بالنص، وفي هذه الحـال يقـدم خـبـر الآحـاد؛ لأنه يدل على الحكم بصريحه، والقياس يدل على الحكم بوسائط؛ لأن القياس دخلته الظنون من كل ناحية، فالظن دخل في اسـتنباط العلة، ودخل في الأصل الذي بني عليه، إذ هو ظني، كـخبر الآحاد في ثبـوته، فلا يرجح عليه، إذ إن مـا دخله ظن واحد أقـرب إلى الاطمئنان مما دخلته الظنون في كل طرق الإثبات به.

وقد ادَّعي الحسن البصري إجماع العلماء على رد القياس في القسم الثاني، كما ادَّعي إجماعهم على رد الخبر في القسم الأول.

القسم الثالث: أن يكون أصل القياس ثابتا بنص ظني، والعلة قد نص عليها بنص ظني، وفي هذه الحال تتحقق المعارضة بين خبر الآحاد والقياس، ويدَّعي البصري أيضا إجماع العلماء على تقديم خبر الآحاد على القياس، لأنه دال على الحكم بصريحه، وفي ذلك نظر، فإن الرأي فيه مختلف.

القسم الرابع: أن تكون العلة مستنبطة، والأصل الذي بني عليه القياس من الأصول القطعية من نص قرآني، أو حديث متواتر، وهذه الصورة موضع خلاف بين العلماء[1].

١٢٤ - هذه خلاصة أقسام القياس، بالنسبة للقطعية فيه وفي أصله، ومواضع اختلاف العلماء حوله عند تعارض خبر الآحاد مع القياس؛ وقد رأيت فيما أسلفنا من القول، كيف كان مالك يرد خبر الآحاد، إن تعارض مع قاعدة من القواعد المشهورة في الفقه الإسلامي، التي تكون في حكم المقطوع به كقاعدة «لا حرج في الدين» وقاعدة سد الذرائع، وغير ذلك من القواعد العامة الثابتة، المقطوع بصدقها، وأنه يرد خبر الآحاد، إذا كان لم يعتمد على قاعدة، أو لم تعاضده قاعدة أخرى.

وإن هذا النظر لا يدل على هجره للسنة كما قلنا، وإن كان يدل على إكثاره من الرأي، وقد كان ذلك مسلك بعض السلف الصالح، فالسيدة عائشة وابن عباس رضي الله عنهما قد ردا خبر أبي هريرة في غسل اليدين قبل إدخالهما الإناء بالأصل العام الثابت من تتبع الأحكام الإسلامية، وهو رفع الحرج، ولم تكن السيدة عائشة ولا ابن عباس يجيزان هجر السنة، وترك أقوال النبي ﷺ غير الصحيحة الثابتة، ولكنهما لما رأيا الخبر يتناقض مع هذا الأصل العام الثابت الذي لا مجال للشك فيه تركاه، وحكما بأن نسبته إلى النبي ﷺ غير صحيحة، فلم يتركا قول النبي عليه الصلاة والسلام، ولكن ردا النسبة إليه.

---

(١) راجع هذه الأقسام في كشف الأستار، ج٢، ص٦٩٩.

٣- فتوى الصحابة:

١٢٥ - كان مالك رضي الله عنه في دراسته الأولى يتجه نحو تعرف أقضية الصحابة، وفتاويهم، وأحكام المسائل التي يستنبطونها، وقد علمت كيف كان حريصًا على تعرف فتاوى عبد الله بن عمر من مولاه نافع، وكان يترقبه في غدواته، ليسأله عن أقوال عبد الله، وكان حريصًا على معرفة أقضية عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وقد تلقى فقه الفقهاء السبعة الذين كانوا بالمدينة، ونقلوا إلى الأخلاف اختلاف الصحابة، ومعارفهم، وفتاويهم، وأقضيتهم، مع أحاديث رسول الله ﷺ، ويصح لنا بعد أن تتبعنا حياة مالك رضي الله عنه بالدرس والفحص أن نقول إن العلم الذي تخرج فيه، وترعرع وشدا، وبني عليه واستنبط على أساسه، وسار على منهاجه كان فيه مع أحاديث رسول الله ﷺ أقضية الصحابة وفتاويهم.

لذلك كان لفتوى الصحابي مكان من استنباطه، يأخذ بها، ولا يخرج عليها، ولقد كان أخذه عما عليه أهل المدينة - لأن الصحابة كانوا بها، ولذلك جاء في صدر رسالته إلى الليث بن سعد: «اعْلَمْ - رَحِمَكَ اللَّهُ - أَنَّهُ بَلَغَنِي أَنَّكَ تُفْتِي النَّاسَ بِأَشْيَاءَ مُخَالِفَةٍ لِمَا عَلَيْهِ جَمَاعَةُ النَّاسِ عِنْدَنَا وَبِبَلَدِنَا الَّذِي نَحْنُ فِيهِ، وَأَنْتَ فِي إِمَامَتِكَ وَفَضْلِكَ وَمَنْزِلَتِكَ مِنْ أَهْلِ بَلَدِكَ وَحَاجَةُ مَنْ قِبَلَكَ إِلَيْكَ وَاعْتِمَادُهُمْ عَلَى مَا جَاءَهُمْ مِنْكَ، حَقِيقٌ بِأَنْ تَخَافَ عَلَى نَفْسِكَ وَتَتَّبِعَ مَا تَرْجُو النَّجَاةَ بِاتِّبَاعِهِ، فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ فِي كِتَابِهِ: ﴿وَالسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالأَنصَارِ ... ﴿١٠٠﴾﴾ [التوبة]، وَقَالَ تَعَالَى: ﴿... فَبَشِّرْ عِبَادِ ﴿١٧﴾ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ ... ﴿١٨﴾﴾ [الزمر]، فَإِنَّمَا النَّاسُ تَبَعٌ لأَهْلِ الْمَدِينَةِ، إِلَيْهَا كَانَتِ الْهِجْرَةُ وَبِهَا نَزَلَ الْقُرْآنُ وَأُحِلَّ الْحَلالُ وَحُرِّمَ الْحَرَامُ إِذْ رَسُولُ اللَّهِ بَيْنَ أَظْهُرِهِمْ يَحْضُرُونَ الْوَحْيَ وَالتَّنْزِيلَ وَيَأْمُرُهُمْ فَيُطِيعُونَهُ وَيَسُنُّ لَهُمْ فَيَتَّبِعُونَهُ، حَتَّى تَوَفَّاهُ اللَّهُ وَاخْتَارَ لَهُ مَا عِنْدَهُ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَبَرَكَاتُهُ.

ثُمَّ قَامَ مِنْ بَعْدِهِ أَتْبَعُ النَّاسِ لَهُ مِنْ أُمَّتِهِ مِمَّنْ وَلِيَ الأَمْرَ مِنْ بَعْدِهِ، فَمَا نَزَلَ بِهِمْ مِمَّا عَلِمُوا أَنْفَذُوهُ، وَمَا لَمْ يَكُنْ عِنْدَهُمْ فِيهِ عِلْمٌ سَأَلُوا عَنْهُ، ثُمَّ أَخَذُوا بِأَقْوَى مَا وَجَدُوا فِي ذَلِكَ فِي اجْتِهَادِهِمْ وَحَدَاثَةِ عَهْدِهِمْ، وَإِنْ خَالَفَهُمْ مُخَالِفٌ أَوْ قَالَ امْرُؤٌ غَيْرُهُ أَقْوَى مِنْهُ وَأَوْلَى تُرِكَ قَوْلُهُ وَعُمِلَ بِغَيْرِهِ»[1].

---

(١) راجع نبذة رقم ١٠٢ من القسم الأول من هذا الكتاب.

وترى في هذا القول التصريح بأن الأخذ بقول الصحابة لازم، وأن من يقول غير قولهم، أو يقول في أمر من فتاويهم، غيره أقوى منه يترك قوله، وفيه الإشارة الواضحة إلى الباعث الذي بعثه على الأخذ بأقوالهم، وهو أنهم السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار، وأن الله مدح الذين اتبعوهم بإحسان، ولا شك أن الأخذ بأقوالهم اتباع لهم، وهو ممدوح في القرآن الكريم وعهدهم بالنبي قريب، وكانوا يحضرون الوحي والتنزيل، ويأمرهم النبي فيطيعونه، ويسن لهم فيتبعونه، فهم أعلم الناس بهذا الدين، وبسنن النبي الكريم، فالأخذ بأقوالهم أخذ بالسنة.

١٢٦ - ولقد كان مالك يرى أن السنة فيما كان عليه الصحابة، فقد رأى أن عمر ابن عبد العزيز لما أراد أن ينشر السنة أمر بجمع أقضية الصحابة وفتاويهم، وكان يروي قول الخليفة العادل.

سن رسول الله ﷺ وولاة الأمر بعده سننًا، الأخذ بها تصديق لكتاب الله، واستكمال لطاعته، وقوة على دينه، ليس لأحد تغييرها، ولا تبديلها، ولا النظر في رأي من خالفها، فمن اقتدى بما سنوا فقد اهتدى، ومن استنصر بها منصور، ومن خالفها واتبع غير سبيل المؤمنين ولاه الله ما تولى وأصلاه جهنم وساءت مصيرا[1].

وكان يعجب بذلك الكلام، ويستمسك به، ويرى أن الأخذ به هو السنة المحكمة، ولقد أخذ به فكان الموطأ مشتملا على فتاوى الصحابة بجوار أحاديث رسول الله صلوات الله وسلامه عليه، فدوّن هذه الفتاوى وتلك الأقضية، كما دوّن أقوال النبي ﷺ، وأقضيته.

١٢٧ - ولا يجد القارئ للموطأ عناء في نقل أمثلة من فتاوى الصحابة التي رواها، ودوّنها في الموطأ وأخذ بها، فإنك إن قلّبت صفحاته لابد أن يقع نظرك على فتاوى لصحابي أخذ بها، وتصلح مثالا لموضوعنا، ومن ذلك:

(أ) ما جاء في السلف الذي يشترط فيه مكان لتسليم البدل يكون بلدًا آخر غير البلد الذي جرى فيه العقد، فقد جاء في الموطأ ما نصه: حَدَّثَنِي يَحْيَى، عَنْ مَالِك، أَنَّهُ بَلَغَهُ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الخَطَّابِ، قَالَ فِي رَجُلٍ أَسْلَفَ رَجُلاً طَعَامًا عَلَى أَنْ يُعْطِيَهُ إِيَّاهُ فِي بَلَد

(١) إعلام الموقعين، ج٤، ص١٣٢، والموافقات، ج٤، ص٤٢.

آخَرَ، فَكَرِهَ ذَلِكَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ، وَقَالَ: فَـأَيْنَ الْحَمْلُ يَعْنِي حُمْلاَنَه[1]. وترى من هذا أن مالكًا منع ذلك النوع من الشروط اعتمادا على فتوى عمر هذه.

(ب) وما جاء في السلف أيضًا خاصًا باشتراط المسلف أفضل مما أعطى، فقد جاء في الموطأ: حَدَّثَنِي عَنْ مَالك أَنَّهُ بَلَغَـهُ أَنَّ رَجُلاً أَتَى عَبْدَ اللَّه بْنَ عُمَرَ فَـقَالَ: يَا أَبَا عَبْد الرَّحْمَنِ: إِنِّي أَسْلَفْتُ رَجُلاً سَلَفًا، وَاشْتَرَطْتُ عَلَيْه أَفْضَلَ ممَّا أَسْلَفْتُهُ، فَقَالَ عَبْدُ اللَّه بْنُ عُمَرَ: فَذَلكَ الرِّبَا، قَالَ: فَكَيْفَ تَأْمُرُنِي يَا أَبَا عَبْد الرَّحْمَنِ؟ فَقَالَ عَبْدُ اللَّه: السَّلَفُ عَلَى ثَلَاثَة وُجُوه: سَلَفٌ تُسْلفُهُ تُرِيدُ به وَجْهَ اللَّه، فَلَكَ وَجْهُ اللَّه، وَسَلَفٌ تُسْلفُهُ تُرِيدُ به وَجْهَ صَاحبكَ، فَلَكَ وَجْهُ صَـاحبكَ، وَسَلَفٌ تُسْلفُهُ لتَأْخُذَ خَبِيـثًا بطَيِّب، فَذَلكَ الرِّبَا، قَالَ: فَكَيْفَ تَأْمُرُنِي يَا أَبَا عَبْد الرَّحْمَنِ؟ قَالَ: أَرَى أَنْ تَشُقَّ الصَّـحِيفَةَ، فَإِنْ أَعْطَاكَ مثْلَ الَّذي أَسْلَفْتَـهُ قَبِلْتَهُ، وَإِنْ أَعْطَاكَ دُونَ الَّذي أَسْلَفْـتَهُ فَأَخَـذْتَهُ أُجِرْتَ، وَإِنْ أَعْطَاكَ أَفْضَلَ مِـمَّا أَسْلَفْتَهُ طَيِّبَةً بِهِ نَفْسُهُ، فَذَلكَ شُكْرٌ شَكَرَهُ لَكَ وَلَكَ أَجْرُ مَا أَنْظَرْتَهُ».

وبهذا النظر أخذ مالك، فمن اشتـرط في السلف أن يأخذ أكثر مما أعطي أو خيرا مما كان له يبطل السلف، ويأخذ ما أعطى، والأولى أن يبقي الأجل ويأخذ بعد انتهائه، ويبطل الشرط.

(جـ) ومن ذلك ما جاء في الهبة، وبطلانهـا بالموت قبل القبض، أو بالمرض قبل القبض، فقد أخذ فـيها بفتوى أبي بكر ثم عمر، فقـد جاء في الموطأ: حَدَّثَنِي مَالكٌ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ عُـرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ عَائشَةَ زَوْجِ النَّبِـيِّ ﷺ، أَنَّهَا قَالَتْ: إِنَّ أَبَا بَكْرٍ الصِّدِّيقَ كَانَ نَحلَهَا جَادَّ[2] عشْرِينَ وَسْقًا منْ مَاله بالْغَابَة، فَلَمَّا حَضَرَتْهُ الْوَفَاةُ قَالَ: وَاللَّه يَا بُنَيَّةُ مَـا منَ النَّاسِ أَحَدٌ أَحَبُّ إِلَيَّ غنًى بَعْـدي منْك، وَلاَ أَعَزُّ عَلَيَّ فَقْـرًا بَعْدي منْك، وَإِنِّي كُنْتُ نَحَلْتُك جَادَّ عِـشْرِينَ وَسْقًا، فَلَوْ كُنْـت جَدَدْتيه وَاحْتَزْتـيه كَانَ لَك. وَإِنَّمَا هُوَ الْيَوْمَ مَالُ وَارِث، وَإِنَّمَا هُمَا أَخَوَاك، وَأُخْتَاك، فَاقْتَسمُوهُ عَلَى كتَاب اللَّه[3].

---

(١) الموطأ، ج٣ ص١٤٧. وقد فسر مالك هذا الحمل بفتح الحاء وسكون الميم بالحملان بضم الحاء، والمراد به ما يحمل عليه أي أين أجرة حمله. فيكون قرضا جر نفعا، فيكون ربا، وفي رأيه أين الحمال بكسر الحاء وتشديد الميم أي الضمان.

(٢) جاد اسم فاعل من جد بمعنى قطع. أي مقدار. والوسق حمل بعير. ونحل أعطي والهبة كانت بلحا.

(٣) الموطأ، ج٣، ص٢١٧.

وجاء فيه أيضا في الموضع نفسه: حَدَّثَنِي مَالِكٌ، عن ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ عُرْوَةَ ابْنِ الزُّبَيْرِ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَبْدٍ الْقَارِيِّ، أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ قَالَ: مَا بَالُ رِجَالٍ يَنْحَلُونَ أَبْنَاءَهُمْ نُحْلاً، ثُمَّ يُمْسِكُونَهَا فَإِنْ مَاتَ ابْنُ أَحَدِهِمْ، قَالَ: مَا لِي بِيَدِي لَمْ أُعْطِهِ أَحَدًا، وَإِنْ مَاتَ هُوَ، قَالَ: هُوَ لابْنِي قَدْ كُنْتُ أَعْطَيْتُهُ إِيَّاهُ. مَنْ نَحَلَ نِحْلَةً، فَلَمْ يَحُزْهَا الَّذِي نُحِلَهَا، حَتَّى يَكُونَ إِنْ مَاتَ لِوَرَثَتِهِ، فَهِيَ بَاطِلٌ.

وقد أخذ مالك رضي الله عنه بهذين الأثرين.

١٢٨ - ولقد كان مالك يكثر من الأخذ بفتاوى الصحابة، ويعتبر فتاويهم من السنة، وبهذا الإكثار اعتبر إمام السنة في عهده على رأي الشاطبي، فقد قال في الموافقات:

لما بلغ مالك في هذا المعنى بالنسبة للصحابة، أو من اهتدى بهديهم، أو استن بسنتهم جعله الله قدوة لغيره، فقد كان المعاصرون لمالك يتبعون آثاره ويقتدون بأفعاله ببركة اتباعه لمن أثنى الله ورسوله عليهم، وجعلهم قدوة أو من اتبعهم، رضي الله عنهم ورضوا عنه، أولئك حزب الله، قال تعالى: ﴿... **أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ** (٢٢)﴾ [المجادلة].

١٢٩- هذا نظر مالك إلى فتاوى الصحابة وأقضيتهم، ولعله هو والإمام أحمد رضي الله عنهما أشد الأئمة استمساكًا بفتاوى الصحابة، وأكثرهم حرصًا عليها واتخاذها قاعدة لغيرها من الأقضية والفتاوى، وأكثرها في ذلك، وقد أخذوا بأقوال الصحابة وفتاويهم من غير قيد ولا شرط اشترطوه في عددهم، أو في صفاتهم، أو في أعمالهم، أو جهة الرأي الذي أثر عنهم، وإذا اختلفوا اختاروا من هذه الآراء ما يكون أكثر عددًا، وأقرب إلى أن تكون الجماعة أو العمل عليه.

وإن هذه المسألة، وإن اتفق على أصلها الأئمة أصحاب المذاهب الأربعة، قد اختلف مقدارها في فقههم، فمالك وأحمد أكثرا من الاعتماد عليها، حتى أنها عدت ركنًا من أركان اجتهادهما، وعليها تخرجا في دراستهما الفقهية، وأبو حنيفة والشافعي دون ذلك أخذا، وإن كان المنزع متقاربًا، والاتجاه في الجملة متحدا.

وإذا كان الأئمة الأربعة قد أخذوا بقول الصحابة فقد وجد من العلماء من لم يأخذ بأقوال الإمامين أبي بكر وعمر، ومنهم من أخذ بأقوال الأئمة الراشدين الأربعة،

ومهما يكن أمر أولئك المختلفين، فإن السلف والخلف من التابعين، ومن جاء بعدهم يهابون مخالفة الصحابة، ويتكثرون بموافقتهم، وأكثر ما تجد هذا المعنى في علوم الخلاف الدائر بين الأئمة المعتبرين فتجدهم إذا عينوا مذاهبهم قووها بذكر من ذهب إليها من الصحابة، وما ذاك إلا لما اعتقدوا في أنفسهم وفي مخالفيهم من تعظيمهم، وقوة مأخذهم، دون غيرهم، وكبر شأنهم في الشريعة[1].

١٣٠ - إن مالكًا وسائر الأئمة أصحاب المذاهب الأربعة يأخذون بقول الصحابي، ويصرحون بأن فتاويهم تقوم على فتاوى الصحابة دون سواها أحيانًا، ولكن نريد أن نثير مسألة هي: أكان مالك يأخذ بقول الصحابي على أنه حجة وأنه شعبة من شعب السنة؛ لأن قول الصحابي إما أن يكون بنقل عن الرسول فهو سنة بلا ريب، وإما أن يكون باجتهاد الرأي، وهم في اجتهادهم بالرأي أقرب إلى الدين والسنة الصحيحة، إذ هم شاهدوا التنزيل، فهو إن لم يكن سنة صريحة فهو ملحق بالسنة؟

قبل أن نجيب عن هذا السؤال نقرر أن الشافعي تلميذ مالك كان يرى اتباع الصحابة إن اجتمعوا باعتبار أن الإجماع حجة، وإن اختلفوا اختار من أقوالهم ما يراه أقرب إلى السنة، أو يتفق مع القياس، وإن لم يؤثر إلا قول واحد اتبعه تقليدًا، وكان يقول: آراؤهم لنا خير من آرائنا لأنفسنا، فهو لم يأخذ بأقوال الصحابة على أنها السنة، بل على أنها تقليد لهم، وترجيح لبعض أقوالهم على بعضه؛ لأن ذلك هو الأسلم.

أما أبو حنيفة، فقد خرج رأيه فقهاء مذهبه تخريجين، فأبو سعيد البراذعي ينقل عن البزدوي في أصوله: تقليد الصحابي واجب يترك به القياس، وعلى هذا أدركنا مشايخنا، فالبراذعي يرى أن المشايخ - ومنهم أبو حنيفة - يقلدون الصحابة والعبارات المأثورة عن أبي حنيفة تشير إلى ذلك المعنى.

والكرخي وهو من أئمة التخريج في المذهب الحنفي يرى أن الأخذ بقول الصحابي إنما هو من قبيل السنة، ولذلك لا يأخذ به إلا فيما لا يدرك بالقياس كالمواقيت ونحوها، مما شأنه النقل، فيتبع الصحابي في هذه الحال على أن قوله نقل، لا رأي، وعلى ذلك يكون الأخذ بقوله، لا لمجرد التقليد، بل لأنه سنة[2].

---

(١) الموافقات، ج٤، ص٤١.

(٢) راجع كتابنا في أبي حنيفة.

١٣١ - ويظهر من مراجعة أصول المالكية والموطأ، أن مالكًا كأحمد بن حنبل يأخذ بأقوال الصحابة على اعتبارها مصدرًا للفقه وأنها حجة، وأنها شعبة من شعب السنة النبوية، ولذا كان العليم بها عليمًا بالسنة، والخروج عليها ابتداع، وقد جلّي كونها من السنة ابن القيم في إعلام الموقعين بقوله:

إنَّ الصَّحَابِيَّ إذَا قَالَ قَوْلًا أَوْ حَكَمَ بِحُكْمٍ أَوْ أَفْتَى بِفُتْيَا فَلَهُ مَدَارِكُ يَنْفَرِدُ بِهَا عَنَّا، وَمَدَارِكُ نُشَارِكُهُ فِيهَا، فَأَمَّا مَا يَخْتَصُّ بِهِ فَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ سَمِعَهُ مِنْ النَّبِيِّ ﷺ شَفَاهًا أَوْ مِنْ صَحَابِيٍّ آخَرَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَإِنَّ مَا انْفَرَدُوا بِهِ مِنْ الْعِلْمِ عَنَّا أَكْثَرُ مِنْ أَنْ يُحَاطَ بِهِ، فَلَمْ يَرْوِ كُلٌّ مِنْهُمْ كُلَّ مَا سَمِعَ، وَأَيْنَ مَا سَمِعَهُ الصِّدِّيقُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَالْفَارُوقُ وَغَيْرُهُمَا مِنْ كِبَارِ الصَّحَابَةِ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ - إلَى مَا رَوَوْهُ؟ فَلَمْ يَرْوِ عَنْهُ صِدِّيقُ الأُمَّةِ مِائَةَ حَدِيثٍ، وَهُوَ لَمْ يَغِبْ عَنْ النَّبِيِّ ﷺ فِي شَيْءٍ مِنْ مَشَاهِدِهِ، بَلْ صَحِبَهُ مِنْ حِينِ بُعِثَ بَلْ قَبْلَ الْبَعْثِ إلَى أَنْ تُوُفِّيَ، وَكَانَ أَعْلَمَ الأُمَّةِ بِهِ ﷺ بِقَوْلِهِ وَفِعْلِهِ وَهَدْيِهِ وَسِيرَتِهِ، وَكَذَلِكَ أَجِلَّةُ الصَّحَابَةِ رِوَايَتُهُمْ قَلِيلَةٌ جِدًّا بِالنِّسْبَةِ إلَى مَا سَمِعُوهُ مِنْ نَبِيِّهِمْ، وَشَاهَدُوهُ، وَلَوْ رَوَوْا كُلَّ مَا سَمِعُوهُ وَشَاهَدُوهُ لَزَادَ عَلَى رِوَايَةِ أَبِي هُرَيْرَةَ أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً، فَإِنَّهُ إنَّمَا صَحِبَهُ نَحْوَ أَرْبَعِ سِنِينَ، وَقَدْ رَوَى عَنْهُ الْكَثِيرَ، فَقَوْلُ الْقَائِلِ: لَوْ كَانَ عِنْدَ الصَّحَابِيِّ فِي هَذِهِ الْوَاقِعَةِ شَيْءٌ عَنْ النَّبِيِّ ﷺ لَذَكَرَهُ، قَوْلُ مَنْ لَمْ يَعْرِفْ سِيرَةَ الْقَوْمِ وَأَحْوَالَهُمْ، فَإِنَّهُمْ كَانُوا يَهَابُونَ الرِّوَايَةَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَيُعَظِّمُونَهَا وَيُقَلِّلُونَهَا خَوْفَ الزِّيَادَةِ وَالنَّقْصِ، وَيُحَدِّثُونَ بِالشَّيْءِ الَّذِي سَمِعُوهُ مِنْ النَّبِيِّ ﷺ مِرَارًا، وَلاَ يُصَرِّحُونَ بِالسَّمَاعِ، وَلاَ يَقُولُونَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ.

فَتِلْكَ الْفَتْوَى الَّتِي يُفْتِي بِهَا أَحَدُهُمْ لاَ تَخْرُجُ عَنْ سِتَّةِ أَوْجُهٍ، أَحَدُهَا: أَنْ يَكُونَ سَمِعَهَا مِنْ النَّبِيِّ ﷺ، الثَّانِي: أَنْ يَكُونَ سَمِعَهَا مِمَّنْ سَمِعَهَا مِنْهُ، الثَّالِثُ: أَنْ يَكُونَ فَهِمَهَا مِنْ آيَةٍ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ فَهْمًا خَفِيَ عَلَيْنَا، الرَّابِعُ: أَنْ يَكُونَ قَدْ اتَّفَقَ عَلَيْهَا مَلَؤُهُمْ، وَلَمْ يَنْقُلْ إلَيْنَا إلاَّ قَوْلَ الْمُفْتِي بِهَا وَحْدَهُ، الْخَامِسُ: أَنْ يَكُونَ لِكَمَالِ عِلْمِهِ بِاللُّغَةِ وَدَلاَلَةِ اللَّفْظِ عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي انْفَرَدَ بِهِ عَنَّا، أَوْ لِقَرَائِنَ حَالِيَّةٍ اقْتَرَنَتْ بِالْخِطَابِ، أَوْ لِمَجْمُوعِ أُمُورٍ فَهِمُوهَا عَلَى طُولِ الزَّمَانِ مِنْ رُؤْيَةِ النَّبِيِّ ﷺ وَمُشَاهَدَةِ أَفْعَالِهِ، وَأَحْوَالِهِ وَسِيرَتِهِ وَسَمَاعِ كَلاَمِهِ وَالْعِلْمِ بِمَقَاصِدِهِ وَشُهُودِ تَنْزِيلِ الْوَحْيِ وَمُشَاهَدَةِ تَأْوِيلِهِ بِالْفِعْلِ، فَيَكُونُ فَهِمَ مَا لاَ نَفْهَمُهُ نَحْنُ، وَعَلَى هَذِهِ التَّقَادِيرِ الْخَمْسَةِ تَكُونُ فَتْوَاهُ حُجَّةً يَجِبُ اتِّبَاعُهَا، السَّادِسُ: أَنْ يَكُونَ فَهِمَ مَا لَمْ يُرِدْهُ الرَّسُولُ ﷺ، وَأَخْطَأَ فِي فَهْمِهِ[1].

---

(١) إعلام الموقعين، ج٤، ص١٢٨.

وهذا الوجه السادس وجه فرضي، واحتمال وقوعه بعيد، وخصوصًا من علية الصحابة الذين نقلوا الدين الإسلامي إلى الأجيال، وهو كخطأ النقل عن الرسول ﷺ يحتمل الوقوع وإن لم يكن الاحتمال قريبًا.

١٣٢ - هذا توجيه حسن يصح أن يكون بيانا لنظر مالك في اعتباره قول الصحابي حجة، وأنه يأخذ به على أنه سنة، لا على أنه تقليد ومجرد اتباع، والفرق بين النظرين له نتيجة مقررة، والتنبيه إليها ضروري، ليمكن توجيه الفقه المالكي على مقتضى أصوله، إذ إنه أخذ بأقوال الصحابة على أنها سنة كان من الممكن أن تكون في موضع التعارض مع أخبار الآحاد إن عارضتها، ويرجح أحدهما على الآخر بوسائل الترجيح المختلفة، وإن كان الأخذ بها مجرد تقليد كما سلك الشافعي وأبو حنيفة على بعض التخريجات عنده، فإنها لا يؤخذ بها إلا حيث لا سنة.

ولقد كان الأول هو مسلك مالك رضي الله عنه، وكان هذا من أسباب الخلاف بينه وبين تلميذه الشافعي، كما ترى ذلك في كتاب الشافعي الذي أسماه اختلاف مالك، ففيه التصريح في مسائل بأن مالكًا ترك خبر الآحاد، وأخذ بقول الصحابي، وقد نقده الشافعي لذلك وخالفه، ولننقل لك بعد ذلك مما جاء في الأم من كتاب اختلاف مالك فمنه ما يأتي:

(أ) ما جاء في العمرة في أشهر الحج، فإن مالكًا كرهها وأخذ في ذلك بنقل الضحاك عن عمر بن الخطاب، ولم يأخذ بنقل سعد بن أبي وقاص عن النبي ﷺ، فقد جاء في الأم ما نصه: سألت الشافعي عن التمتع بالعمرة إلى الحج، فقال: حسن غير مكروه، وقد نقل بأمر النبي ﷺ. قلت: وما الحجة فيما ذكرت؟ قال: الأحاديث الثابتة من غير وجه، وقد حدثنا مالك ببعضها: أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الله بْنِ الحَارِثِ بْنِ نَوْفَلٍ، أَنَّهُ سَمِعَ سَعْدَ بْنَ أَبِي وَقَّاصٍ وَالضَّحَّاكَ بْنَ قَيْسٍ عَامَ حَجِّ مُعَاوِيَةَ بْنِ أَبِي سُفْيَانَ وَهُمَا يَتَذَاكَرَانِ التَّمَتُّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الحَجِّ، فَقَالَ الضَّحَّاكُ: لا يَصْنَعُ ذَلِكَ إِلا مَنْ جَهِلَ أَمْرَ الله، فَقَالَ سَعْدٌ: بِئْسَمَا قُلْتَ يَا ابْنَ أَخِي، فَقَالَ الضَّحَّاكُ: فَإِنَّ عُمَرَ قَدْ نَهَى عَنْ ذَلِكَ، فَقَالَ سَعْدٌ: قَدْ صَنَعَهَا رَسُولُ الله ﷺ، وَصَنَعْنَاهَا مَعَهُ، فقلت للشافعي: قد قال مالك قول الضحاك أحب إلي من قول سعد، وعمر أعلم برسول الله ﷺ من سعد[1].

---

(١) الأم من كتاب اختلاف مالك، ج٧، ص١٩٨. والمراد بالتمتع في الحج. أن يحرم بالحج بعد العمرة وهو الطواف، قبل أن يرجع إلى أهله.

من هذا نرى أنه رجح قول عمر، ورد حديث سعد، وقال: عمر أعلم برسول الله من سعد، فهو قد اعتمد قول عمر على أنه سنة، وإذا عارضها حديث صريح راجح بينهما، وقد ترجح لديه قول عمر كما رأيت.

(ب) ومن ذلك الحجامة في الإحرام فقد قال: إن المحرم لا يحتجم إلا من ضرورة، أخذا بقول ابن عمر، وإليك نص الأم:

سَأَلْت الشَّافعيَّ عَنْ الحِجَامَة للْمُحْرِمِ فَقَالَ: يَحْتَجِمُ وَلاَ يَحْلقُ شَعْرًا وَيَحْتَجِمُ منْ غَيْرِ ضَرُورَة فَقُلْت: وَمَا الحُجَّةُ؟ فَقَالَ: أَخْبَرَنَا مَالكٌ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعيد عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ احْتَجَمَ وَهُوَ مُحْرِمٌ يَوْمَئذ بلَحْيِ جَمَلٍ فَقُلْت للشَّافعيِّ: فَإنَّا نَقُولُ: لاَ يَحْتَجِمُ الْمُحْرِمُ إلاَّ مِنْ ضَرُورَة، قَالَ الشَّافعيُّ: أَخْبَرَنَا مَالكٌ عَنْ نَافع عَنْ ابْنِ عُمَرَ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ: لاَ يَحْتَجِمُ الْمُحْرِمُ إلاَّ أَنْ يُضْطَرَّ إلَيْهِ ممَّا لاَ بُدَّ منْهُ وَقَالَ: مَالكٌ مثْلَ ذَلك[1].

وترى من هذا أنه يأخذ بقول ابن عمر على أنه رواية عن رسول الله ﷺ، ويترك الرواية الأخرى بعد أن ثبت لديه رجحانها عليها، وقد روى كلتيهما، فتركه العمل بإحداهما كان عن بينة ومسلك فقهي، لا عن جهل بالرواية والحديث.

(جـ) ومن ذلك الطيب للمحرم بالحج قبل تحلله، فقد روى مالك بسنده المتصل أن النبي ﷺ كان يتطيب.

ولكن مالكًا الذي روى هذا الخبر قد كان يفتي بأن ذلك مكروه، وأخذ ذلك من نهي عمر رضي الله عنه عن الطيب قبل الإحلال؛ وذلك لأنه يرى أن عمر أصدق نقلاً عن رسول الله ﷺ[2].

١٣٣ - بالبناء على هذه القاعدة كان مالك يقدم قول الصحابي على بعض الأخبار إذا وازن بينهما، ووجد من وجوه الرأي، أو من عمل أهل المدينة، أو من أقوال الناس، أو من أصول الشريعة العامة، ما يرجح قول الصحابي، وهو في ذلك لا يقدم قول الصحابي على السنة، ولكن على اعتبار أنه قد وردت روايتان في السنة، قد اختلفتا فيما تتأديان إليه، فوازن بينهما تلك الموازنة، وانتهى إلى قبول إحداهما، ورد الأخرى، فهو لم يرد قول الرسول ﷺ بقول الصحابي، بل رد خبرًا عن الرسول بخبر آخر أوثق، وأصدق نقلاً.

---

(١) الأم، ج٧، ص١٩٦. (٢) الأم، ج٧، ص٢٠٠.

ولقد خالفه تلميذه الشافعي في ذلك المسلك، وقال عنه إنه يرد الأصل بالفرع، ويرد الأقوى بالأضعف، ولكن الظاهر الذي يتسق به الفقه المالكي أنه لا يقدم قول الصحابي على خبر الرسول باعتباره رأيًا للصحابي يقدمه على قول الرسول ﷺ، فمعاذ الله أن يكون ذلك مسلك إمام دار الهجرة، وشيخ المحدثين في جيله، بل الحق ما ذكرناه، وهو أنه يعتبر قول الصحابي فهما تلقاه عن رسول الله ﷺ، فهو نقل صادق إذا لم يكن ريب في ناقليه، وإذا عقد الموازنة بينه وبين خبر عن الرسول ﷺ مباشرة، فليست الموازنة إلا بين خبرين عنه ﷺ، وخصوصًا أنه لم يأخذ إلا عن الصحابة الذين لازموه أمدا طويلا.

فتوى التابعي:

١٣٤ - إذا كان العلماء قد أخذوا بقول الصحابي، على وجه التقليد له، أو على أنه حجة في الشرع باعتبار قوله سنة ملتمسة من هدي النبي الكريم ﷺ، فإن أكثر العلماء لم يجعلوا التابعين لهم هذه المنزلة، فأبو حنيفة صرح بأن له أن يجتهد كما اجتهد الحسن وابن سيرين والشعبي وإبراهيم. والشافعي لم يذكر في رسالته أنه يسوغ تقليدهم، ولعله في هذه الأحوال لا يكون قد انتهى إلى اجتهاد مقَر ثابت في المسألة مجزوم به، فإذا رأي فيها قولا لبعض التابعين قاله، لا على أنه اختيار فقهي مبني على الدليل، ولا باعتبار أن تقليده جائز كالصحابي، بل هو استئناس بقول من سبقه في أمر لم يتقرر له فيه رأي.

ولقد أخذ بعض الحنابلة بأقوال التابعين إذا لم يكن لها مخالف من أقوال الصحابة ولا من التابعين.

ومن أي الفريقين مالك؟ يظهر أنه لم يعتبر قول التابعي في مقام من السنة كقول الصحابي، ولكن بعض التابعين كان لأقوالهم اعتبار عنده، إما لمقامهم من الفقه، أو لتحريهم الصدق، أو لمناقبهم وسابقاتهم في الإسلام، كعمر بن عبد العزيز، وسعيد بن المسيب، وابن شهاب الزهري، ونافع مولى عبد الله بن عمر، ومن هم في هذه الدرجة من العلم بالرواية، والدراية في الفقه، فكان يقبل ما يقولون من فقه إذا كان أساسه سنة، أو اتفق مع العمل، أو كان عليه بعض العلماء، ويظهر أنه كان يستغني باجتهادهم أحيانًا إذا اطمأن إليه، ولم يجد مخالفًا.

١٣٥ - ولننقل لك بعض النقول التي تؤيد ما قلنا، وتزكيه:

(أ) فمن ذلك منع الإنسان من أن يبيع ما ليس في حيازته، فقد أخذ فيه برأي سعيد بن المسيب، فقد جاء في الموطأ: حَدَّثَنِي مَالِكٌ، عَنْ مُوسَى بْنِ مَيْسَرَةَ، أَنَّهُ سَمِعَ رَجُلاً يَسْأَلُ سَعِيدَ بْنَ الْمُسَيَّبِ فَقَالَ: إِنِّي رَجُلٌ أَبِيعُ بِالدَّيْنِ. فَقَالَ سَعِيدٌ: لاَ تَبِعْ، إِلاَّ مَا آوَيْتَ إِلَى رَحْلِكَ[1].

(ب) ولقد أخذ في حقيقة ربا الجاهلية بقول زيد بن أسلم فقد جاء في الموطأ:

حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ أَنَّهُ قَالَ: كَانَ الرِّبَا فِي الْجَاهِلِيَّةِ أَنْ يَكُونَ لِلرَّجُلِ عَلَى الرَّجُلِ الْحَقُّ إِلَى أَجَلٍ فَإِذَا حَلَّ الأَجَلُ قَالَ: أَتَقْضِي أَمْ تُرْبِي؟ فَإِنْ قَضَى أَخَذَ وَإِلاَّ زَادَهُ فِي حَقِّهِ وَأَخَّرَ عَنْهُ فِي الأَجَلِ، ولقد بني على هذا أن الإسقاط من الدين في نظير إسقاط الأجل هو من الربا، ولذا قال: والأمر المكروه الذي لا اختلاف فيه عندنا أن يكون على الرجل الدين إلى أجل، فيضع عنه الطالب، ويعجله المطلوب، وذلك عندنا بمنزلة الذي يؤخر دينه بعد محله عن غريمه، ويزيده الغريم في الدين، فهذا هو الربا بعينه[2].

(جـ) ومن ذلك أنه أخذ بقول القاسم بن محمد بن أبي بكر في كراهة الإسقاط من الثمن في نظير تعجيله، وزيادته في نظير تأجيله، فقد جاء في الموطأ: وَحَدَّثَنِي مَالِكٌ، أَنَّهُ بَلَغَهُ: أَنَّ الْقَاسِمَ بْنَ مُحَمَّدٍ سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ اشْتَرَى سِلْعَةً بِعَشَرَةِ دَنَانِيرَ نَقْداً، أَوْ بِخَمْسَةَ عَشَرَ دِينَاراً إِلَى أَجَلٍ، فَكَرِهَ ذَلِكَ وَنَهَى عَنْهُ[3].

١٣٦ - ومن هذا ترى أن مالكًا كان يأخذ بأقوال بعض التابعين، ويجب مع ذلك التنبيه إلى أمرين:

أحدهما: أنه كان يوازن بين قولهم، وما ورد من السنة المشهورة، والكتاب الكريم بظاهره ونصه، وما علم من الأصول العامة للشرع الإسلامي، وما اشتهر من أقيسة سليمة مقررة ثابتة، وما عليه عمل أهل المدينة، وما جرى عليه الناس. وفي الجملة يدرس ما وصلوا إليه مع كل ما لديه من أصول، فإن لم يجد معارضًا لقولهم، واستأنس به قاله ونسبه إليهم. وفي الحق أن صنيع مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في فقهه كان على ذلك

(١) الموطأ، ج٣، ص١٤١.　　(٢) الموطأ، ج٣، ص١٣٩.
(٣) الموطأ، ج٣، ص١٣١.

المنهج، لا يأخذ في المسألة بأصل واحد يعتمد عليه، بل يجمع بين الأصول عند دراسة كل مسألة، فإذا كان في المسألة آية كريمة تدل بظاهرها على حكم دراستها على أساس ذلك الظاهر مضافا إليه السنة المحكمة المشهورة، وعمل أهل المدينة، والأصول العامة، وانتهى من هذا كله إلى الأخذ بالظاهر، أو تخصيصه بمشهور السنة، أو عمل أهل المدينة أو الأصول العامة، فهو يدرس المسائل ولو كان فيها نص مطبقًا عليها كل ما بين يديه من مصادر الاستنباط، فإذا كان فيها خبر آحاد درسها على ذلك النهج الجامع بين الأصول العامة للاستنباط، فإذا انتهى إلى حكم جامع أخذ به، وهذه النظرة هي التي امتاز بها، وخالفه فيها تلميذه الشافعي، فالخبر عند الشافعي، ولو كان خبر آحاد، أو خبر خاصة - كما كان يعبر عنه - يأخذ به، ويخصص ظاهر القرآن ويرد القياس، أما مالك فيوازن ويرجح، فالشافعي يأخذ بالدليل السني منفردا، ومالك يأخذ به مقارنا دارسًا فاحصا، ولو كان هو راوي الخبر، وقد دونّه في موطئه.

الأمر الثاني: أنه لم يعتبر أقوال التابعي - بوصف كونه تابعيًا - من السنة، كأقوال الصحابة الذين لازموا رسول الله ﷺ واعتبارها من السنة بوصف كونهم صحابة لازموا الرسول وشاهدوا مواقع التنزيل وأدواره وأدركوا مراميه. ولم يأخذ بعض أقوالهم أي التابعين تقليدا واتباعا، بل لأنه في دراسته انتهى إلى موافقتها، ولم يجد ما ينقضها، ولأولئك التابعين مقام الشيوخ الذي تخرّج على فقههم، فأخذ بأقوالهم لأنه لم يجد ما يبطلها، وتأدي اجتهاده إلى ما يوافقها، فارتضاها ونسبها إليهم.

١٣٧ - وقبل أن ننتهي من هذا المقام نوازن بين مالك وأبي حنيفة رضي الله عنهما من جهة الأخذ بقول التابعي، لقد أثر عن أبي حنيفة أنه كان يقول عن إبراهيم، والحسن، وابن سيرين، وغيرهم من التابعين أنهم اجتهدوا فله أن يجتهد كما اجتهدوا، وأنهم رجال وهو من رجال، وأنه لهذا لا يعتبر قولهم حجة يجب الأخذ بها، وأمرا معتبرًا يجب اتباعه، ولكن مع ذلك القول الذي جاهر به، وأعلن به استقلاله الفقهي، وبعده عن تقليد من لا يعتبر تقليده أخذا بالسنة، نراه في كتاب الآثار يعلن اختياره لآراء كثيرة قد قالها إبراهيم النخعي، كما أخذ مالك بأقوال لسعيد بن المسيب، وزيد بن أسلم، والقاسم بن محمد، وعمر بن عبد العزيز، وغيرهم من كبار التابعين الذين كان فقههم مشهورًا بالمدينة.

والحق أن الدراسة العميقة لكتب الآثار لهذين الإمامين الجليلين، تنتهي بنا إلى اتفاق منهجهما في هذه القضية.

لقد أخذ أبو حنيفة بفتاوى كثيرة عن إبراهيم، حتى لقد تهجم على فقهه بعض الكتاب، وزعموا أنه فقه إبراهيم، وأنه لم يتجاوز مرتبة من يخرِّج عليه لكثرة ما أخذ واختار من أقوال إبراهيم، وغيره من فقهاء التابعين بالكوفة، وقد بينا عند دراسة أبي حنيفة بطلان ذلك القول مع التسليم بأنه اختار كثيرًا من آراء إبراهيم، لتوافق الرأي، لا للاتباع والتقليد.

وإن الدراسة الصحيحة لنشأة هذين الإمامين تنتهي إلى توافق منهجهما بالنسبة للتابعين، وإن اختلفت عندهما أشخاصهم، فأبو حنيفة تثقف في نشأته الفقهية على حماد، وحماد كان راوي فقه إبراهيم، فهو في الفقه تثقف في دراسته الفقهية بفقه إبراهيم، ثم توسع في دراسته واجتهاده، وخصوصًا بعد أن جلس مجلس حماد بعد موته، ومكث شيخًا يبحث ويجتهد نحو ثلاثين سنة، فكان من المنطق المستقيم أن يرتضي كثيرًا من آراء إبراهيم ارتضاء المستقل، لا تقليد المتبع.

ومالك كذلك تثقف في نشأته الفقهية على الفقهاء الذين تلقوا فقه الفقهاء السبعة وغيرهم، وكانت تلك الدراسة هي المادة الفقهية التي تخرج عليها، فكان من ارتباط الأمور بأسبابها أن يكون لآراء الفقهاء السبعة مكان من الاعتبار والتقدير عنده، يخالفها أو يوافقها، وإن وافقها فعن دراسة، ومقابلة الأصول بعضها ببعض، وإن خالفها فلمعارضة ما هو أقوى منها، وأقوم قيلا، وبذلك ترى اتحاد المنهج، واتحاد السبب عند الإمامين، وإن اختلف التابعون الذين أخذ كل واحد منهما عنهم.

٤- الإجماع:

١٣٨ - لعل مالكًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أكثر الأئمة الأربعة ذكرًا للإجماع واحتجاجًا به، فإنك تفتح الموطأ فتجده في مواضع كثيرة يذكر الحكم في القضية على أنه الأمر المجتمع عليه، ويعتبر ذلك سندا يسوغ له أن يفتي به. ولنضرب لذلك بعض الأمثال:

(أ) جاء في الموطأ في ميراث الإخوة لأب قوله: قال مالك: الأمر المجتمع عليه عندنا أن ميراث الإخوة للأب إذا لم يكن معهم أحد من بني الأب والأم كمنزلة الإخوة للأب والأم سواء، ذكرهم كذكرهم، وأنثاهم كأنثاهم، لا يشركون مع بني الأم في

الفريضة التي شـركهم فيها بنو الأب والأم؛ لأنهم خرجـوا من ولادة الأم التي جمعت أولئك[1]. ثم يفرع الفروع على هذا الإجماع.

(ب) ومنها مـا جاء في ميـراث الإخوة لأم، فـقد جاء فـيه: قَالَ مَـالكٌ: الأَمْرُ الْمُجْـتَمعُ عَلَيْـه عنْدَنَا أَنَّ الإخْـوَةَ للأُمِّ لاَ يرثُونَ معَ الْولَد، ولاَ معَ ولَد الأَبْنَاء - ذُكْـرَانًا كَانُوا أَوْ إنَاثًا - شَيْـئًا، ولاَ يرثُونَ معَ الأَب ولاَ معَ الجَدِّ أَبِي الأَب شَيْـئًا، وأَنَّهُمْ يرثُونَ فيمَا سـوَى ذَلكَ، يُفْرَضُ للْوَاحد منهُمُ السُّدُسُ - ذَكَرًا كَـانَ أَوْ أُنْثَى -، فَإنْ كَانَا اثْنَيْن فَلكُلِّ وَاحد منْهُمَا السُّـدُسُ، فَإنْ كَانُوا أَكْثَرَ منْ ذَلكَ، فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُث يَـقْتَسمُونَهُ بَيْنَهُمْ بِالسَّوَاءِ، للذَّكَرِ مثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ.

(جـ) ومنها ما جـاء في الموطأ في حكم البيع مع اشتراط البـراءة من كل العيوب ففيه: قَالَ مَالكٌ : الأَمْرُ الْمُجْتَمعُ عَلَيْه عنْدَنَا، فيمَنْ بَاعَ عَبْدًا أَوْ وَليدَةً أَوْ حَيَوَانًا بِالْبَرَاءَة، منْ أَهْلِ الْميرَاث أَوْ غَيْرِهمْ. فَقَدْ بَرِئَ منْ كُلِّ عَيْب فيمَا بَاعَ، إلاَّ أَنْ يكُونَ علمَ في ذَلكَ عَيْبًا فَكَتَمَهُ. فَإنْ كَانَ عَلمَ عَيْبًا فَكَتَمَهُ. لَمْ تَنْفَعْهُ تَبْرِئَتُهُ. وَكَانَ مَا بَاعَ مَرْدُودًا عَلَيْه[2].

(د) وجاء فيه في بيع اللحم باللحم وأن ربا الفضل يـكون فيه: قَالَ مَالكٌ: الأَمْرُ الْمُجْتَـمَعُ عَلَيْه عنْدَنَا فِي لَحْمِ الإبِلِ وَالْبَقَـرِ وَالْغَنَم، وَمَا أَشْبَـهَ ذَلكَ منَ الْوُحُوش، أَنَّهُ لاَ يُشْتَرَى بَعْضُهُ بِبَـعْضٍ، إلاَّ مثْلاً بمثْلٍ، وَزْنًا بوَزْنٍ، يَدًا بيَد، وَلاَ بَأْسَ به وَإنْ لَمْ يُوزَنْ، إذَا تَحَرَّى أَنْ يَـكُونَ مثْلاً بمـثْلٍ، يَدًا بيَد. وَلاَ بَأْسَ بِـلَحْمِ الحِيتَـان بلَحْمِ الإبِلِ وَالْبَـقَرِ وَالْغَنَمِ، وَمَا أَشْـبَهَ ذَلكَ منَ الْوُحُوشِ كُلِّهَا، اثْـنَيْنِ بِوَاحِدٍ وَأَكْثَرَ منْ ذَلكَ يَدًا بِيَـد، فَإنْ دَخَلَ ذَلكَ الأَجَلُ فَلاَ خَيْرَ فيه[3].

١٣٩ - وفي هذا كله ترى مالكًا يحتج بالإجمـاع، ويقول: المجتمع عليه عندنا. ولنتجه إلى المنقول عنه نتـعرف منه تفسير كلمة المجتـمع عليه، ولقد وجدنا ذلك النقل

---

(١) الموطأ شرح الزرقـاني، ج٢، ص٣٦٧، والفرق الذي ذكره هو ما يسـمى بالمسألة المشتركـة، وهي عندما تكون وراثة الإخوة الأشقـاء بالتعصيب لا تعطيهـم شيئًا، وأولاد الأم يأخذون الثلث، فـإنهم يشركونهم باعتبـارهم أولاد أم، وكذلك الإخوة كما ذكر مـالك، وتسمى المسألة المشتركـة، انظر صورتها في بحث الاستحسان.

(٢) الموطأ شرح الزرقاني، ج٣، ص٨.

(٣) الموطأ شرح الزرقاني، ج٣، ص١٣٨.

فقد جاء فيما نقلناه آنفًا عند الكلام في الموطأ، فقد قال: وما كان فيه الأمر المجتمع عليه، فهو ما اجتمع عليه قول أهل الفقه والعلم لم يختلفوا فيه(١).

هذا هو اتفاق أهل الحل والعقد من هذه الأمة في أمر من الأمور، ونعني بالاتفاق الاشتراك إما في القول، أو في الفعل، أو في الاعتقاد، وبأهل الحل والعقد المجتهدين في الأحكام الشرعية(٢).

على أن تعريف المجتهدين المكونين للإجماع فيه بحث عند مالك سنبينه.

١٤٠ - هذا هو الإجماع الذي كان يحتج به مالك رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، وترى الاحتجاج به كثيرًا في كتاب الموطأ في المسائل التي لا يعتمد فيها على النص، أو يحتاج النص عنده فيها إلى التفسير، أو تكون الآية دلالتها من قبيل الظاهر الذي يقبل الاحتمال والتخصيص.

وكلام علماء الأصول في الإجماع كثير مفصل، ولا نريد أن ننقله هنا، فلذلك موضعه في هذا العلم، وإنما نذكر هنا ما له صلة بفقه مالك، وما كان يأخذ به من أنواع الإجماع المختلفة، ومقام الإجماع عنده في الاحتجاج، ومراتبه، وما يعتمد عليه عنده، وفي الجملة نتكلم عن الإجماع فيما يكون ذا صلة وثيقة بموضوعنا، وهو فقه مالك، فنأخذ منه ما يكشف عن منهاج له أو يشير إلى رأي في بعض توجيهاته، أو يكون تعليلا لبعض الفروع المأثورة عنه. هكذا نتعرض لما هو من صميم موضوعنا، أو يعاوننا على توضيحه، وخصوصًا أننا عرضنا لأحكام الإجماع العامة فيما كتبناه عن أبي حنيفة والشافعي، فلا نكرره هنا، ونحيل القارئ عليه، ونكتفي منه بما يخص مالكًا.

١٤١ - وقبل أن نتجه إلى نظر مالك نقرر قضية ذكرتها كتب بعض الأصوليين، وهي أن الإجماع يقدم على الكتاب والسنة، فإن هذه القضية تذكرها بعض كتب الأصول، وقبل أن نبين وجه بطلانها، نذكر تفسيرهم لها، حتى لا يخطئ الناس فهمها، وإن كنا لا نرضى عنها على أي تفسير لها.

ومرادهم أن الإجماع الذي يعتمد على الكتاب أو السنة في سنده يكتسب السند به قوة، بحيث يقدم على غيره من النصوص؛ ذلك لأن الإجماع زكّى السند وهو

---

(١) المدارك، ص٣٤.

(٢) شرح التنقيح، ص١٤٠.

النص، وقـواه إلى درجة أنه صـار قطعيًـا لا يجوز إنـكار ما يشـتمل عليـه من حكم، وبعضـهم يحسب أنه يكون كافرا إن أنكر حكـما قد ثبت بالإجمـاع المستند إلى النص؛ ذلك لأن الإجماع علـى دلالة ذلك النص على الحكم جعله في مرتبة الأمـر الذي يفهم من الدين بالضرورة، والأمر الذي يفهم من الدين بالضرورة يقيد النصوص ويخصصها، وتفسير الكلام على ذلك الوضع يجعله مستساغا في الجملة، ولا يكون فيه تقديم مجرد الإجماع على النص، بل تقديم نص قد أجمع عليه وعلى دلالته على نص آخر لم يكن له ذلك الشأن.

١٤٢ - ومع تخريج الكلام ذلك التخـريج، لم يستسغه كثـيرون من العلماء لأن الإجمـاع على هذا الوضع، لم يكن إلا في أصول الفـرائض ككون الصلوات خمـسًا، وكـأوقات الصـلاة، وصيـام رمضـان، ووجوب الزكـاة، وهكذا، وهي فرائض ثبـتت بالنص، وانعقد الإجماع عليها، فصارت النصـوص لا تقبل أي احتمال فيها، والشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنكر دعـوى الإجمـاع إلا في أصول المسـائل[1]. وأحـمد بن حنبل أنكر وجـود الإجماع إلا إجماع الصحابة.

وإن تعمـيم القضيـة قد سوغ لبـعض الناس أن يعارض بعض النصـوص بدعواه الإجماع في مسائل، كان الإجماع فيها موضع نزاع، أو لم ينعقد قط، فكان في التعميم تهجم على النصوص، باستخدامه لتأيـيد التعصب المذهبي، بل هذا التعميم جعل بعض من لا يفهم الفقه الإسلامي، ولا أصوله، ولا عبـارات كاتبيه، يحسب أن في استطاعة الناس أن يجمعوا على أمر من الأمور، فيكون دينًا متبعًا، ولو خالف النصوص، وهدم الأحكام المقررة[2].

ولقد رده ابن القيم في إعلام الموقعين فقال:

وَصَارَ مَنْ لَمْ يَعْرِفْ الخِلافَ مِنْ الْمُقَلِّدينَ إِذَا احْـتَجَّ عَلَيْهِ بِالْقُرْآنِ وَالسُّنَّة قَالَ: هَذَا خلافُ الإِجْـمَاعِ. وَهَذَا هُوَ الَّذي أَنْكَرَهُ أئمةُ الإِسْـلاَمِ، وَعَابُوا مِنْ كُلِّ نَاحِـيَةٍ عَلَى مَنْ ارْتَكَبَهُ، وَكَذَّبُوا مَنْ ادَّعَاهُ؛ فَقَالَ الإِمَامُ أَحْمَدُ فِي رِوَايَةِ ابْنِه عَبْدِ اللَّه: مَنْ ادَّعَى الإِجْمَاعَ فَهُـوَ كَاذِبٌ، لَعَلَّ النَّاسَ اخْتَلَفُـوا، هَذِهِ دَعْوَى بِشْرٍ الْمَرِيـسِيِّ وَالأَصَمِّ، وَلَكِنْ يَقُولُ: لاَ

---

(١) راجع كتاب جماع العلم، وبحث الإجماع فيما كتبناه في كتابنا (الشافعي).

(٢) راجع بحث الإجماع فيما كتبناه في كتابنا (أبو حنيفة).

نَعْلَمُ النَّاسَ اخْتَلَفُوا، أَوْ لَمْ يَبْلُغْنَا، وقال في رواية المروزي: كيف يجوز للرجل أن يقول: أجمعوا؟ إذا سمعتهم يقولون أجمعوا فاتهمهم، لو قال: إني لا أعلم مخالفًا، وقال في رواية أبي طالب: هذا كذب، ما أعلم أن الناس مجمعون، ولكن يقول ما أعلم فيه اختلافا، فهو أحسن من قوله إجماع الناس، وقال في رواية أبي الحارث: لا ينبغي لأحد أن يدعي الإجماع، لعل الناس اختلفوا، ولم يزل أئمة الإسلام على تقديم الكتاب على السنة، والسنة على الإجماع، وجعل الإجماع في المرتبة الثالثة[1].

وفي الحق أنا لا نستسيغ بحال من الأحوال أن يقال أن الإجماع بوصف كونه إجماعا يقدم على الكتاب أو السنة، وإن بلغت بعض المسائل المجمع عليها مبلغ الأمور الضرورية في الدين، فذلك لمقام النص المزكى بالإجماع عليه، وعلى دلالته، لا للإجماع وحده، وخصوصًا أن بعض الأئمة يجوز استناد الإجماع إلى الأمارة، أو القياس، فإذا قدمنا إجماعا استند إلى قياس، فإنما نقدم قياسا على نص، وذلك غير معقول إلا في الدوائر التي رسمناها من قبل.

١٤٣ - وسند الإجماع قد اتفق العلماء على أنه يجوز أن يكون نصًّا من الكتاب أو سنة متواترة، أو ظاهرًا من الكتاب، أو خبر آحاد، وما يكون ظنيًا في دلالته أو ثبوته إذا كان سندًا بالإجماع، وانعقد الإجماع على الحكم بمقتضاه أصبح الحكم بذلك قطعيًا، وجاءت القطعية من الإجماع على الحكم المستفاد من النص، لا من ذات النص، فكأن النص أفاد الحكم المجرد، والإجماع أفاد القطعية، ولقد ذُكر عن مالك رضي الله عنه أن الإجماع يصح أن يكون سنده قياسيًّا[2]، فلا يقتصر السند فيه على النص من كتاب، أو سنة، وفي هذه الحال يرتفع الحكم المستفاد من القياس من مرتبة الظن إلى مرتبة القطع، وتلك قد اكتسبها من الإجماع، فهو قد أفاد القطع عند اعتماده على القياس، كما أفاده عند اعتماده على خبر الآحاد.

١٤٤ - وهناك قضية تحتاج إلى بحث وتعرف لرأي مالك فيها، وهي تعريف الذين ينعقد الإجماع باجتماعهم، ونتعرض في شرح هذه القضية لأمرين:

أحدهما: أن مالكًا - كما ينقل عنه الكتَّاب الذين كتبوا أصونه يقولون أنه لا يرى أن العوام يدخلون في عموم المكونين للإجماع؛ وذلك لأن أدلة الإجماع يتعين حملها

(١) أعلام الموقعين، ج٢. ص١٧٩.

(٢) القرافي، ص١٤٧.

على غير العوام؛ لأن قول العامي بغير مستند خطأ، والخطأ لا عبرة به، أي أن العامي لا يستطيع أن يقول قولا مؤيدًا بدليل، والإجماع لابد له من سند يعتمد عليه، وهو لا يتصور عن العامة، وأيضا فإن الصحابة رضوان الله تعالى عليهم - أجمعوا على عدم اعتبار العامة وإلزامهم اتّباع العلماء.

ولقد قال بعض العلماء أنه يعتبر العامة في الإجماع العام كتحريم الزواج ممن طلقها ثلاثًا، وكحرمة الزنا والربا وشرب الخمر، أما الإجماع الخاص، وهو الذي يكون في المسائل التي لا يطالب العامة بمعرفتها، يعوّلون فيها على الخاصة، كبعض الأقضية، فإن الإجماع فيها لا يدخل العامة في آحاده؛ لأنهم لم يؤتوا بثقافتهم القدرة على فهمه، وتكوين رأي معتبر فيه، أساسه النظر القائم على الاستدلال الشرعي.

ثانيهما: من هم المجتمعون من المجتهدين الذين يتكون الإجماع بهم؟ أهم العلماء في عصر في كل البقاع الإسلامية، أو يدخل فيهم أهل البدع من المجتهدين أم لا يدخلون، أو الإجماع المعتبر هو إجّماع أهل المدينة على رأي؟ لا يهمنا في ذلك اختلاف علماء الأصول في ذلك، فلهذا موضعه من ذلك العلم، إنما الذي يهمنا هو رأي مالك. ولقد اختلف العلماء في رأيه، أهو يعتبر الإجماع يتم بإجماع علماء المدينة، أم لا يتم إلا بإجماع الجميع، ذلك هو الأمر الذي يهمنا في بحث الإجماع، ولذلك نجليه، بعض التجلية.

١٤٥ - قال الغزالي في المستصفى: قَالَ مَالِكٌ: الحُجَّةُ فِي إِجْمَاعِ أَهْلِ الْمَدِينَةِ فَقَطْ. وَقَالَ قَوْمٌ: الْمُعْتَبَرُ إِجْمَاعُ أَهْلِ الحَرَمَيْنِ مَكَّةَ وَالْمَدِينَةِ وَالْمِصْرَيْنِ الْكُوفَةِ وَالْبَصْرَةِ وَمَا أَرَادَ الْمُحَصِّلُونَ بِهَذَا إِلاَّ أَنَّ هَذِهِ الْبِقَاعَ قَدْ جَمَعَتْ فِي زَمَنِ الصَّحَابَةِ أَهْلَ الْحَلِّ وَالْعَقْدِ، فَإِنْ أَرَادَ مَالِكٌ أَنَّ الْمَدِينَةَ هِيَ الْجَامِعَةُ لَهُمْ فَمُسَلَّمٌ لَهُ ذَلِكَ لَوْ جَمَعَتْ وَعِنْدَ ذَلِكَ لاَ يَكُونُ لِلْمَكَانِ فِيهِ تَأْثِيرٌ، وَلَيْسَ ذَلِكَ بِمُسَلَّمٍ بَلْ لَمْ تَجْمَعْ الْمَدِينَةُ جَمِيعَ الْعُلَمَاءِ لاَ قَبْلَ الْهِجْرَةِ وَلاَ بَعْدَهَا بَلْ مَا زَالُوا مُتَفَرِّقِينَ فِي الأَسْفَارِ وَالْغَزَوَاتِ وَالأَمْصَارِ، فَلاَ وَجْهَ لِكَلاَمِ مَالِكٍ إِلاَّ أَنْ يَقُولَ عَمَلُ أَهْلِ الْمَدِينَةِ حُجَّةٌ لأَنَّهُمْ الأَكْثَرُونَ وَالْعِبْرَةُ بِقَوْلِ الأَكْثَرِينَ وَقَدْ أَفْسَدْنَاهُ، أَوْ يَقُولَ يَدُلُّ اتِّفَاقُهُمْ فِي قَوْلٍ أَوْ عَمَلٍ أَنَّهُمْ اسْتَنَدُوا إِلَى سَمَاعٍ قَاطِعٍ فَإِنَّ الْوَحْيَ النَّاسِخَ نَزَلَ فِيهِمْ فَلَا تَشِذُّ عَنْهُمْ مَدَارِكُ الشَّرِيعَةِ. وَهَذَا تَحَكُّمٌ إِذْ لاَ يَسْتَحِيلُ أَنْ يَسْمَعَ غَيْرُهُمْ حَدِيثًا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي سَفَرٍ أَوْ فِي الْمَدِينَةِ لَكِنْ يَخْرُجُ مِنْهَا قَبْلَ نَقْلِهِ، فَالْحُجَّةُ فِي الإِجْمَاعِ وَلاَ إِجْمَاعَ.

وربما احتــجوا بثناء رسول الله ﷺ على المدينة، وعــلى أهلها، وذلك يدل على فضيلتهم، وكثرة ثوابهم بسكناهم المدينة، ولا يدل على تخصيص الإجماع بهم[1].

١٤٦ - هذا كلام الغــزالي، وهو يثبت أن الإجماع في نظر مــالك هو ما يتكون من فقــهاء أهل المدينة فقط، ولا يدخل فــيهم أحد من غيــرهم، ويزكِّي ذلك القول أن مالكًا في الموطأ كلما احتــج باجتماع العلماء في أمر، قال: هذا هو الأمــر المجتمع عليه عندنا، واستقرئ الموطأ تجد فيه كلمة (عند) بعقب كلمة المجتمع عليه، والعندية هي بلا ريب عندية المكان، أي الأمر المجتمع عليــه بالمدينة، كما يزكِّي ذلك أن مالكًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في رسائله، وفي فقهه، كان يعتبر غير أهل المدينة تبعًا لهم في الفقه، فمنطق القول يوجب أن يعتبر ما يــجمعون عليه إجماعا، وعلى ذلك يكون الإجــماع وعمل أهل المدينة نوعا واحدا من الاحتجاج، أي أن ما عليه أهل المدينة هو الإجماع، وأن الإجماع هو إجماع فقهائها دون سواهم.

ولكن نجد القرافي في أصوله يعد الأدلة عدا، فيــعد الإجماع حجة وحده، ويعد ما عليــه أهل المدينة حجة أخــرى مغايرة لا تدخل في عــموم الأول، ولا يدخل هو في عمومها.

فنراه يقــول: الأدلَّة هي الكتاب والسنة، وإجــماع الأمــة، وإجمــاع أهل المدينة، والقياس، وقول الصحابي، والمصالح المرسلة، والاستصحاب.

ويتكلم في الإجماع، فيذكر آراء مالك فيــه، مما يدل على أنه يعتبر الإجماع نوعًا من مصادر الشريعة غير إجــماع أهل المدينة، أو ما عليه أهل المدينة، ولقد نقلنا لك في صدر الكلام في أصول مــالك ما نقلناه عن المجتهــدين في الفقه المالكي، فقــد حصروا الأدلة، وعدوا الإجماع صنفا قائما بذاته من أصوله، غير إجماع أهل المدينة.

١٤٧ - ولا نستطيع أن نقول أن كل المالكية ينزع منزع القرافي وراشد الذي نقلت عنه التحفة ما نقلناه في صدر كلامنا في أصوله، بل لقد وجدنا الشيخ عليش في فتاويه ينقل عن المالكية بأن اتفاق أهل المدينة هو الإجماع عند مالك، ولذلك قال:

قد كان في المدينة من أئمة التــابعين ما ليس في غيرها كالفقهــاء السبعة والزهري وربيعة، ونافع، وغيرهم، فلذلك رجع الإمام إليــهم، واتفاقهم عنده إجماع، والرجوع

(١) المستصفى للغزالي، ج١، ص١٨٧.

للإجماع والاحتجاج به ليس تقليدًا، بل هو عين الاجتهاد، وهذا بدَهي، وقد نص عليه ابن الحاجب.

ويقول في الموازنة بين خبر الآحاد، وعمل أهل المدينة:

قد عرفت أن أهل المدينة أعلى وأكثر، وأعلم من غيرهم، فلا يكون الرجوع عند الاختلاف إلا إليهم، فإذا صح الحديث، وعمل أهل المدينة بخلافه فلا يخلو الحال، إما أن يحكم عليهم جميعًا بالجهل، وهذا مما يستحي العاقل أن يتفوهً به، فإن هؤلاء أعلم الأئمة، وسوء الظن فسوق، وإما أن يحكم عليهم بتعمد مخالفة السنة والتلاعب، وهذا أدهي وأمر، وإما أن يحكم عليهم بالعلم والعمل، وأنهم إذا تركوا الحديث تركوه لأمر قوي، وهذا ما ندعيه، ومعلوم أن الإجماع حجة لابد له من مستند قد يعرف، وقد لا يعرف، فإن كان اتفاقهم من مستند، إذ لا سبيل لتجهيلهم، ولا لتضليلهم، فقد ظهر لك صريح الحق إن كنت تقبل، والذين يحتج الإمام بعملهم هم التابعون الذين أدركهم، وهم لا يخرجون عن نهج الصحابة[1].

وهذا كلام يدل بصريحه على أن مالكًا يعتبر اتفاق أهل المدينة إجماعًا يكون حجة، فإذا أضيف إلى ما نقلناه عن الغزالي، وأن عبارته في الموطأ تصرح عند الاحتجاج بالإجماع هي بأنه (الأمر المجتمع عليه عندنا)، تنتهي إلى أن الإجماع الذي كان يحتج به مالك هو إجماع أهل المدينة.

وإن هذا نتيجة منطقية لاعتباره اتفاق المدينة حجة ملزمة يجب اتباعها، وأنه يرد بها خبر الآحاد، لأنه إذا كان إجماع أهل المدينة حجة وحده، فلا حاجة إلى موافقة غيرهم، ومن اعتبر اتفاقهم وحدهم ملزما، فأولى أن يكون ملزما إذا وافقهم غيرهم من علماء المسلمين.

١٤٨ - ولقد ذكر الشافعي في اختلاف مالك، أنه لا يمكن أن يجمع أهل المدينة على حكم إلا إذا كان هذا الأمر موضع اتفاق بينهم وبين غيرهم من فقهاء الأمصار، فقد جاء فيه ما نصه:

«وإن قلتم الإجماع هو ضد الخلاف، فلا يقال إجماع، إلا لما لا خلاف فيه بالمدينة، قلت: هذا هو الصدق المحض، فلا تفارقه، ولا تدعوا الإجماع أبدًا، إلا فيما لم

---

(١) فتاوى الشيخ عليش، ج١، ص٤٣.

يوجد بالدينة فيه اختلاف، وهو لا يوجد بالمدينة إلا وجد بجميع البلدان عن أهل العلم متفقين فيه، لم يخالف أهل البلدان أهل المدينة، إلا ما اختلف فيه أهل المدينة بينهم.

وترى من هذا أن الشافعي يـرى أن الاستقراء هداه إلى أن المسائل المجـمع عليها حقا وصدقـا، موضع إجماع عند الجميع، وذلك في أصـول الفروض، ويناقض المالكية في كثير من المسائل التي ادعوا فيها إجماع أهل المدينة، فينكره.

وإذا كـان الإجمـاع عند مالك هو إجـمـاع أهل المدينة فلنتكلم على عـمـل أهل المدينة.

٥- عمل أهل المدينة:

١٤٩ - كان مالك رضي الله عنه يعتبـر عمل أهل المدينة مصدرًا فـقهيًا يعتـمد عليه في فتاويه، ولذلك كثيرًا ما يقول بعد ذكـر الأخبار والأحاديث: الأمر المجتمع عليه عندنا، أو يذكر لها سندًا يعتمد عليه كل الاعتـماد، إذا لم يكن ثمة خبر، ولقد جاء في رسالته إلى الليث بن سـعد مـا يدل على عظم اعـتمـاده عليهـا، واسـتنكاره لمن يسلك غيـر مسلكهم، فقد جاء في صدر هذه الرسـالة ما يدل على ذلك، وقد نقلناه فيما أسلفناه، ولنكرر نقل بعضه لنتبين فيه وجهة نظره، ففيها:

اعْلَمْ - رَحِمَكَ اللَّهُ - أَنَّهُ بَلَغَنِي أَنَّكَ تُفْتِي النَّاسَ بِأَشْيَاءَ مُـخَالِفَةَ لِمَا عَلَيْهِ جَمَاعَةُ النَّاسِ عِنْدَنَا وَبِبَلَدِنَا الَّذِي نَحْنُ فِيه، وَأَنْتَ فِي إِمَـامَتِكَ وَفَضْلِكَ وَمَنْزِلَتِكَ مِنْ أَهْلِ بَلَدِكَ وَحَاجَةُ مَنْ قِبَلَكَ إِلَيْكَ وَاعْتِمَادُهُمْ عَلَى مَـا جَاءَهُمْ مِنْكَ، حَقِيقٌ بِأَنْ تَخَافَ عَلَى نَفْسِكَ وَتَتَّبِعَ مَا تَرْجُو النَّجَاةَ بِاتِّبَاعِه، فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُول فِي كِتَابِه: ﴿وَالسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالأَنصَارِ ... ﴿١٠٠﴾﴾ [التوبة]، وَقَـال تَعَالَى: ﴿... فَبَشِّرْ عِبَادِ ﴿١٧﴾ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ ... ﴿١٨﴾﴾ [الزمر]، فَإِنَّمَا النَّاسُ تَبَعٌ لأَهْلِ الْمَدِينَة، إِلَيْهَا كَانَتِ الْهِجْرَةُ وَبِهَا نَزَلَ الْقُرْآنُ..»[١].

وفي هذا يصرح بأن عمـل أهل المدينة لا يصح أن يخالف، وأن الناس لهم تبع، ثم يبين بعد ذلك الحجج التي دفعته لأن يسلك ذلك المسلك.

وأساس هذه الحـجة أن القرآن المشـتمل على الشـرائع، وفقه الإسـلام نزل بها، وأهلها هم أول من وجـه إليهم التكليف، ومن خـوطبوا بالأمر والـنهي، وأجابوا داعي

(١) المدارك، ص٣٤.

الله فيما أمر، وأقاموا عمود الدين، ثم قام فيهم من بعد النبي ﷺ أتبع الناس له من أمته أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، فنفذوا سنته بعد تحريها والبحث عنها مع حداثة العهد، ثم كان التابعون من بعدهم يسلكون تلك السبل، ويتبعون تلك السنن، فالمدينة لهذا قد ورثت علم السنة، وفقه الإسلام في عهد تابعي التابعين. وهو العهد الذي رآها فيه مالك، فإذا كان الأمر بها ظاهرا معمولا به لم يجز لأحد خلافه للوراثة التي آلت إليهم، ولا يجوز لأحد انتحالها لبلده، ولا ادعاؤها له[1].

١٥٠ - هذه حجة مالك رضي الله عنه في احتجاجه بعمل أهل المدينة، وإنه كان في بعض الأحيان يقدم عمل أهل المدينة على خبر الآحاد لهذا المعنى الذي ذكره، وهو أن ذلك الرأي المشهور المعمول به في المدينة هو سنة مأثورة مشهورة، والسنة المشهورة مقدمة على أخبار الآحاد.

ويظهر أن ذلك المنهاج لم يبدأ به مالك، فقد رأينا ربيعة الرأي شيخه يذكر لك المنهج فيقول: ألف عن ألف خير من واحد عن واحد. ولقد قال مالك: قد كان رجال من أهل العلم والتابعين يحدثون بالأحاديث وتبلغهم عن غيرهم فيقولون: ما نجهل هذا، ولكن مضى العمل على غيره. وقال مالك: رأيت محمد بن أبي بكر عمرو بن حزم، وكان قاضيًا، وكان أخوه عبدالله كثير الحديث، رجل صدق، فسمعت عبد الله إذا قضى محمد بالقضية، قد جاء فيها الحديث مخالفًا للقضاء يعاتبه، يقول له: ألم يأت في هذا حديث كذا، فيقول: بلى، فيقول أخوه له: فما لك لا تقضي به فيقول: فأين الناس عنه، يعني أن ما أجمع عليه من العلماء بالمدينة، يريد أن العلم به أقوى من الحديث[2].

وترى أن مالكًا رضي الله عنه لم يبتدع ذلك المنهاج ابتداعًا، بل سلك سبيلا قد سبقه إليه غيره من التابعين وأهل العلم، ولكن اشتهر به هو؛ لأنه لكثرة ما ابتلي به من الإفتاء، ولأنه دوّن بعض ما أفتى به مخالفًا للخبر الذي رواه هو - كان في عصور الإسلام المتعاقبة أشهر من أخذ به، فنُسب المنهج إليه، ولكنه فيه كان متبعًا ولم يكن مبتدعا.

١٥١ - ونرى أن مالكًا رضي الله عنه في المأثور عنه من أقوال قالها، أو رسائل كتبها، يقرر أن ما عليه جماعة العلماء بالمدينة حجة يجب الأخذ به للأسباب التي نقلناها عنه،

---

(١) الرسالة المذكورة.

(٢) المدارك، ص٣٧.

وأن خبر الآحاد إن عارض عمل أهل المدينة الذي عليه جماعتهم رد الخبر، وأخذ بعملهم باعتباره أثرا عن النبي ﷺ أوثق نقلاً، وأصدق حكاية، والعبارات المروية عن مالك عامة تشمل أعمال أهل المدينة التي لا يمكن أن تعرف إلا بالتوقف، كالأذان، وكمُدّ النبي ﷺ، وغيرهما، وتشمل أعمال أهل المدينة التي يمكن أن يكون الاجتهاد والاستنباط سبيلها، كبعض الأقضية، وأحكام المعاملات بين الناس.

ويظهر أن المالكيين من بعد مالك لم يجتمعوا على ذلك التعميم، بل فرقوا بين ما يكون طريقه التوقف والنقل، وما يكون طريقه الاجتهاد والاستنباط، بل جاء في كتبهم ما يفيد أن رأي مالك أن عملهم فيما يكون طريقه التوقف فقط، فقد قال القرافي: وإجماع أهل المدينة عند مالك فيما طريقه التوقف حجة خلافًا للجميع، دليلنا قوله ﷺ: «إنَّما المَدِينَةُ كَالكِيرِ، تَنْفِي خَبَثَهَا»، والخطأ خبث، فوجب نفيه، ولأن اختلافهم ينقل عن أسلافهم، وأبناؤهم عن آبائهم، فيخرج الخبر عن خبر الظن والتخمين، إلى خبر اليقين، ومن الأصحاب من قال إجماعهم مطلقًا حجة، وإن كان في عمل عملوه لا في نقل نقلوه، ويدل على هذا التعميم الدليل الأول دون الثاني، احتجوا بقوله ﷺ: «إنَّ أُمَّتِي لاَ تَجْتَمِعُ عَلَى ضَلاَلَة» ومفهومه أن بعض الأمة يجوز عليه الخطأ، وأهل المدينة بعض الأمة، وجوابه أن منطوق الحديث المثبت، أقوى من مفهوم الحديث النافي[1].

ونرى من هذا أنه يقرر أن مالكًا يقول إن إجماعهم حجة فيما طريقه التوقف، وأن من أصحابه من قال إن إجماعهم مطلقا حجة، وهو ظاهر عبارة مالك، كما أسلفنا، ثم يسوق حجة الذين اعتبروا إجماعهم حجة مطلقا، وهو الحديث، «إنَّما المَدِينَةُ كَالكِيرِ، تَنْفِي خَبَثَهَا» فإن منطوقه يفيد نفيها لكل خبث، والخطأ خبث، فالخطأ لا يجمع عليه أهل المدينة، ويذكر حجة الذين فرقوا بين ما طريقه التوقف وما يكون عن اجتهاد، وهي أن ما يكون طريقه التوقف نقل متواتر، فهو حديث متواتر أو مستفيض، أما ما يكون طريقه الاجتهاد، فهو استنباط يجوز فيه الخطأ، ولا ينتفي الضلال في الاجتهاد إلا عن الأمة مجتمعة. أما بعضها فيجوز إجماعه على الخطأ، وهو مفهوم المخالفة لقوله ﷺ: «إنَّ أُمَّتِي لاَ تَجْتَمِعُ عَلَى ضَلاَلَة»، وقد رجح القرافي رأي الذين

---

(١) شرح التنقيح، ص١٤٦.

اعتبروا عمل أهل المدينة حجة، ووجه ترجيحه أن الأولين يحتجون بمنطوق الحديث: «إنَّما المَدِينَةُ كَالكيرِ، تَنْفِي خَبَثَهَا»... إلخ، والآخرين يحتجون بمفهوم الحديث: «إنَّ أُمَّتِي لاَ تَجْتَمِعِ»... إلخ، وإذا تعارض المنطوق والمفهوم قُدمت دلالة المنطوق باتفاق العلماء.

١٥٢ - وإنه ليبدو أن القسم الأول من إجماع أهل المدينة، وهو ما لا يمكن أن يكون له طريق إلا التوقف، يجب أن يكون الاحتجاج به موضع إجماع من العلماء، لأنه نقل متواتر، أو على الأقل مشهور مستفيض.

ولقد بينه القاضي عياض فقال فيه:

إن إجماع أهل المدينة على ضربين[1]: ضرب من طريق النقل، وهذا الضرب ينقسم إلى أربعة أنواع:

ما نقل شرعًا من جهة النبي ﷺ من قول أو فعل، كالصاع، والمد، وأنه ﷺ كان يأخذ منهم بذلك صدقاتهم وفطرتهم، وكالأذان والإقامة، وترك الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة، والأوقاف والأحباس، فنقلهم لهذه الأمور من قوله وفعله كنقله موضع قبره ومسجده ومنبره ومدينته، وغير ذلك مما علم ضرورة من أحواله وسيرته وصفة صلاته من عدد ركعاتها وسجداتها وأشباه ذلك، أو نقل إقراره ﷺ لما شاهده منهم ... إلخ. فهذا النوع من إجماعهم- في هذه الوجوه - حجة يلزم المصير إليه، ويترك ما خالفه من خبر واحد أو قياس- فإن هذا النقل محقق معلوم موجب القطع، فلا يترك لما يوجب غلبة الظنون، وإلى هذا رجع أبو يوسف وغيره من المخالفين ممن ناظر مالكا وغيره من أهل المدينة في مسألة الأوقاف، والمد، والصاع، حيث شاهد النقل وتحققه. ولا يجوز لمنصف أن ينكر الحجة بهذا، وهو الذي تكلم عليه مالك عند أكثر شيوخنا ولا خلاف في صحة هذا الطريق وكونه حجة عند العقلاء، وتبليغه العلم يدرك ضرورة، وإنما خالف في تلك المسائل - من غير أهل المدينة - ممن لم يبلغه النقل الذي بها.. ولا خلاف بين أصحابنا في هذا، ووافق عليه الصيرفي وغيره من أصحاب الشافعي، كما حكاه عنه الأحمدى، وقد خالف بعض الشافعية عنادًا[2].

(١) الضربان هما هذا الذي ذكره، والثاني ما يكون طريقه الاجتهاد.

(٢) المدارك، ص٤١.

١٥٣ - هذا ما كان طريقه التوقف، وقد ذكر القاضي عياض والقرافي أن مالكًا رضي الله عنه قد احتج به وقبله، ورد به خبر الآحاد، وقد حكي عياض أن بعض الشافعية اعتبره حجة.

والحق أنه وإن كان المالكية قد اشتهر عنهم ذلك الرأي - قد شاركهم فيه غيرهم، أو تبعهم فيه غيرهم، ونحب أن نتجه إلى أولئك لنتعرف رأيهم، وأولهم الشافعي نفسه، فقد كان يحترم إجماعهم إن أجمعوا؛ لأنهم في نظره لا يجمعون على أمر، إلا إذا كان ذلك الأمر موضع إجماع، وإنما كان موضع الخلاف بينه وبين شيخه وأتباعه من المالكية في أمر واحد، وهو صحة ادعاء الإجماع، فكانت مخالفته له في صحة الدعوى، وعلى ذلك كان نقاشه، والاختلاف بينه وبينهم.

١٥٤ - ولقد وجدنا ابن القيم في إعلام الموقعين يقسم عمل أهل المدينة الذي يكون أساسه النقل إلى ثلاثة أقسام: أولها نقل شرع مبتدأ عن النبي ﷺ، والثاني نقل العمل المتصل، والثالث نقل للأماكن والأعيان ومقادير الأشياء.

والقسم الأول، وهو نقل الشرع المبتدأ، فهو ما ذكره القاضي عياض فيما ساقه من أمثلة وأقسام، أما القسم الثاني، وهو نقل العمل المستمر، فهو كنقل الأحباس والمزارعة، والأذان على الأماكن المرتفعة، وتثنية الأذان، وإفراد الإقامة.

وَأَمَّا نَقْلُ الأَعْيَانِ وَتَعْيِينُ الأَمَاكِنِ فَكَنَقْلِهِمْ الصَّاعَ وَالْمُدَّ وَتَعْيِينُ مَوْضِعِ الْمِنْبَرِ وَمَوْقِفه لِلصَّلَاةِ وَالْقَبْرِ وَالْحُجْرَةِ وَمَسْجِدِ قُبَاءَ وَتَعْيِينُ الرَّوْضَةِ وَالْبَقِيعِ وَالْمُصَلَّى وَنَحْوُ ذَلِكَ، وَنَقْلُ هَذَا جَارٍ مَجْرَى نَقْلِ مَوَاضِعِ الْمَنَاسِك كَالصَّفَا وَالْمَرْوَةِ وَمِنًى وَمَوَاضِعِ الْجُمُرَاتِ وَمُزْدَلِفَةَ وَعَرَفَةَ وَمَوَاضِعِ الإِحْرَامِ كَذِي الْحُلَيْفَةِ وَالْجُحْفَةِ وَغَيْرِهِمَا. وقد ذكر ابن القيم بعد هذه الأقسام وتوضيحها توضيحًا بينا - أن ذلك النقل محترم يحتج به، فقال: فَهَذَا النَّقْلُ وَهَذَا الْعَمَلُ حُجَّةٌ يَجِبُ اتِّبَاعُهَا، وَسُنَّةٌ مُتَلَقَّاةٌ بِالْقَبُولِ عَلَى الرَّأْسِ وَالْعَيْنَيْنِ، وَإِذَا ظَفِرَ الْعَالِمُ بِذَلِكَ قَرَّتْ بِهِ عَيْنُهُ، وَاطْمَأَنَّتْ إلَيْهِ نَفْسُهُ[1].

١٥٥ - ويتبين من هذا الكلام أن أخذ مالك بإجماع أهل المدينة إذا كان مصدر الإجماع هو النقل لا مجال لنقده، بل قد تلقاه العلماء بالقبول، وهو نقل متواتر، لا

(١) إعلام الموقعين. ج٢. ص٣٠٤.

يعارضه خبر آحاد، ولا قياس، كما سنبين، أما عمل أهل المدينة الذي يكون أساسه الاستنباط، فقد اختلف النقل فيه عن مالك، وقد ذكر بعض المالكية فيه ثلاثة آراء منقولة عندهم:

أحدها: أنه ليس حجة أصلاً، وأن الحجة هي إجماع أهل المدينة من طريق النقل ولا يرجح به أحد الاجتهادين على الآخر. وهذا قول أبي بكر الأبهري، ولقد أنكر هو ومن قال قوله أن يكون الاحتجاج به مذهبا لمالك رضي الله عنه أو لأحد من معتمدى أصحابه، أي أن ذلك بعيد عن المذهب المالكي، وقد أشرنا إلى ذلك الرأي فيما نقلناه عن القرافي.

ثانيها: أنه ليس حجة، ولكنه يرجح به اجتهادهم على اجتهاد غيرهم. وأخذ بهذا بعض المالكية، وبعض الشافعية.

ثالثها: أن إجماعهم من طريق الاجتهاد حجة، وهذا مذهب قوم من المالكية، وقالوا إنه رأي مالك، وعبارته في رسالته إلى الليث التي نقلناها تدل على ذلك المسلك الذي يسلكه القائلون لهذا القول، وجُل المغاربة من أتباع مالك رضي الله عنه على الأخذ بذلك القول، وعلى سلوك هذا المنهج[1] وسياق القرافي كما بينا يدل على ترجيحه، أو على الأقل عدم تضعيفه.

١٥٦ - هذا هو عمل أهل المدينة، وقوة الاحتجاج به إذا كان نقلاً أو كان اجتهادًا، وقد علمت أنه لا خلاف بين المالكية، إذا كان عملهم أساسه النقل، في أنه حجة، بل نهج غيرهم مثل منهجهم فيه، أما إذا كان أساسه الاجتهاد فقد اختلفوا فيه فيما بينهم، وإن الأكثرين من المالكية اعتبروه حجة، كما نقلنا عن القرافي أولا، وعن ابن القيم آخرا.

ولم نتكلم بتفصيل في عمل أهل المدينة إذا عارضه خبر آحاد.

وتفصيل القول فيه أنه إن كان إجماع أهل المدينة أساسه النقل، فإنه مقدم على خبر الآحاد لأنه نقل متواتر، وخبر الآحاد لا يعارض المتواتر؛ لأنه ظني، والمتواتر قطعي، وهذا أمر لا خلاف فيه عند المالكية.

---

(١) إعلام الموقعين، ج٢، ص٣٠٥.

أما إذا كان عمل أهل المدينة أو إجماعهم أساسه الاجتهاد، فالخبر أولى عند جمهور المالكيين، وبعضهم قرر أن الإجماع يجوز أن يكون من طريق الاجتهاد، وأن إجماع المدينة كيفما كانت أسبابه حجة مضعفة لخبر الآحاد، ولكن في ذلك القول نظر إن سلمنا أن في الإمكان أن ينقل إجماع في أمر ويكون أساس الإجماع القياس أو الرأي؛ لأن أوجه الرأي متعارضة، والأنظار مختلفة متباينة، فجميع الأنظار كلها على نظر واحد من غير نص - أمر هو محل نظر، بل محل شك.

والنظر إن سلمنا وجود إجماع لفقهاء المدينة مبني على الاستنباط بالرأي - هو في تقديمه على النص، إذ كيف يقدم الاستنباط غير المعلوم أصله على النص، وأن هذا الرأي ولو كان موضع إجماع طائفة من الأمة لا يقف أمام الخبر.

وفرق بين هذا الإجماع المشكوك في وجوده، وإجماعهم على أمر منقول، فإن الإجماع الأول يكون قريبًا في حكم العقل، وإن وقع فهو تواتر نقل يقدم في الاستدلال على خبر الآحاد لأنه ظني.

١٥٧ - وقد زكى التفرقة بين نوعي الإجماع من أهل المدينة عند معارضة الخبر ابن القيم فقال: من المعلوم أن العمل بعد انقراض عصر الخلفاء الراشدين، والصحابة بالمدينة، كان بحسب من فيها من المفتين والأمراء، والمحتسبين على الأسواق، ولم تكن الرعية تخالف هؤلاء، فإذا أفتى المفتون بأمر نفذه الوالي وعمل المحتسب وصار عملاً، فهذا هو الذي لا يلتفت إليه في مخالفة السنن، لا عمل رسول الله ﷺ، وخلفائه والصحابة، فذلك هو السنة، فلا يخلط أحدهما بالآخر، فنحن لهذا أشد تحكيمًا، وللعمل الآخر إذا خالف السنة أشد تركا، وبالله التوفيق. ولقد كان ربيعة بن أبي عبد الرحمن يفتى، وسليمان بن بلال المحتسب ينفذ فتواه فتعمل الرعية بفتوى هذا، وتنفيذ هذا، كما يظهر العمل في بلد أو إقليم ليس فيه إلا قول مالك، على قوله وفتواه، ولا يجوِّزون العمل هناك بقول غيره من أئمة الإسلام.. فلو عمل به أحد لاشتد نكيرهم عليه[1].

وإنه ليختم القول في هذا المقام ببيان أن كل عمل مجمع عليه أساسه النقل لا تخالفه سنة صحيحة قط، وكل عمل أساسه الاجتهاد لا يقدّم على سنة قط، فيقول:

---

(١) إعلام الموقعين، ج٢، ص٣٠٧.

فقد تقرر أن كل عمل خالف السنة الصحيحة لم يقع من طريق النقل ألبتة، وإنما يقع من طريق الاجتهاد، وكل عمل طريقه النقل فإنه لا يخالف سنة صحيحة ألبتة[1].

١٥٨ - قد فصلنا القول في عمل أهل المدينة عند مالك، وقسّمنا ذلك العمل وذكرنا مقام ذلك المنزع العلمي في أصول الاستنباط عند المالكية وغيرهم، وبينا كيف اضطر المخالفون أن يوافقوا المالكيين في بعض ما اختص به أهل المدينة من إجماع يكون أساسه النقل، وذكرنا أن عمل أهل المدينة إذا كان أساسه الاجتهاد هو موضع الخلاف بين المالكيين أنفسهم، وأنه مجال النظر.

ويجب علينا أن نقرر أن مالكًا رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عندما كان يحتج بالأمر المجتمع عليه في بلده ما كان يقتصر على الأمور التي لا تعرف إلا بالتوقف، بل كان يذكر ذلك في أمور للرأي فيها مجال، ويأخذ بقولهم فيها؛ لأنه يبتعد عن الشذوذ ما أمكن، وعبارته في رسالته إلى الليث تزكّي ذلك الإطلاق وهذا التعميم، كما نوهنا عن ذلك، وكما رأينا في رد الليث، والمسائل التي جري فيها الخلاف بينهما، فقد كانت مسائل للرأي فيها مجال، كما رأيت في اختلافهم في الإيلاء، وفيمن ملكت من زوجها طلاق نفسها. ولكن هل كان مالك يقدم اجتماع أهل المدينة على الخبر إذا كان الخبر خبر آحاد؟.

لقد علمت أنه كان يدرس الأحاديث دراسة ناقد فاحص لسننها، وأنه كان يوازن بينها وبين الأصول العامة والمبادئ المقررة الثابتة التي تضافرت المصادر على إثباتها، فلعله كان بعد دراسة الأحاديث هذه الدراسة وعلى ضوء ما يراه معمولاً به منقولاً عن التابعين، ومن قبلهم عن الصحابة، يضعف بعض الأخبار، وإن كان الأساس من أول الأمر رأيًا، ويأخذ به؛ لأنه كان يكره الإغراب إذ يرى فيه شذوذًا.

١٥٩ - ولا نترك الكلام في الاحتجاج بعمل أهل المدينة من غير أن نذكر موقف فقيه تلقي ذلك النوع من الفقه على مالك نفسه، بل قد أخذ به في أول دراساته الفقهية المستقلة، ثم شدّد النكير عليه بعد ذلك، ألاوهو الإمام الشافعي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، ولعله أول فقيه اشتد في نقد ذلك المبدأ، فقد نقده في مواضع كثيرة من كتبه، وأشد ما اشتمل عليه من نقد ما جاء في الرسالة، وكتاب اختلاف مالك.

---

(١) الكتاب المذكور، ص٣٠٨.

وقد وجدنا الشافعي في رده الاحتـجاج بعمل أهل المدينة عندما كان يناقش بشأنه يبني احتجاجه على أمرين:

أحدهما: إنكار ذلك الاجتماع، فإنه لا يسلمه في المواضع التي تناقش حولها مع المالكيين، والتي يذكر فيها أنها الأمر المجتمع عليه بالمدينة.

وثانيهـما: أنه لا يرى الإجمـاع المبني على الاجتهـاد والاستنباط ترد به أخـبار الآحاد.

ولننقل لك بـعض عـباراتـه لتـعلم كـيف كـان منهـاجـه في رد ذلك النوع من الاحتجاج، فقد قال في الرسالة:

«لست أقول، ولا أحـد من أهل العلم: (هذا مجتمع عليـه) إلا لما لا تلقى عالما أبدًا إلا قاله لك، وحكاه عمن قاله، كالظهر أربع، وكتحريم الخمر وما أشبه هذا، وقد أجده يقول: المجـمع عليه، وأجد من المدينة من أهل العلم من يقولون بخـلافه، وأجد عامة أهل البلدان على خلاف ما يقول المجتمع عليه[1].

وترى من هذا أنه يذكر أن المسائل التي أدُّعِي فيها إجماع أهل المدينة كان من أهل المدينة من يخالفـها، ويقول في الرد على من قـدم إجماع أهل المدينة على خبـر الآحاد رادًا على من يناقشه.

فَقُلْت للشَّافـعيِّ: إنَّمَا ذَهَبْنَا إِلَى أَنْ نُثْبتَ مَا اجتَـمعَ عَلَيْه أَهْلُ الْمَدينَة دُونَ الْبُلْدَان كُلِّهَا فَقَالَ الـشَّافعيُّ: هَذه طَرِيقُ الَّذينَ أَبطَلُوا الأَحَاديثَ كُلَّهَا وَقَالُوا نَـأْخُذُ بالإِجْمَاعِ إلاَّ أَنَّهُمْ ادَّعَـوْا إجْمَاعَ النَّاسِ وَادَّعَـيْتُمْ أَنْتُمْ إجْـمَاعَ بَلَد هُمْ يَخْـتَلفُونَ عَلَى لسَـانكُمْ وَالَّذي يَدْخُلُ عَلَيْهِم يَدْخُلُ عَلَيْك معَهُمْ لَلصَّمْتُ كَانَ أَوْلَى بكُمْ منْ هَذَا الْقَوْل قُلْت وَلمْ؟ قَالَ: لأَنَّهُ كَلاَمٌ تُرْسلُونَهُ لاَ بمَـعْرِفَة فَـإِذَا سُئلْتُمْ عَنْهُ لَمْ تَقِـفُوا منْهُ عَلَى شَيْءٍ يَنْبَـغي لأَحَد أَنْ يَقْبَلَهُ أَرَأَيْتُمْ إِذَا سُـئلْتُمْ مَنْ الَّذينَ اجتَـمَعُوا بالْمَدينَة؟ أَهُمْ الَّذينَ ثَبَـتَ لَهُمْ الْحَديثُ وَثَبَتَ لَهُمْ مَا اجتَمَعُوا عَلَيْهِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فيهِ حَديثٌ منْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ[2].

وترى من هذا أنه ينكر إجـمـاع أهل المدينة، ويسـتنكـر تقـديم ذلك على خبـر الآحاد.

(١) الرسالة، ص٥٣٤ طبعة الحلبي.

(٢) الأم، ج٧، ص٢٤٢.

وقد ذكرنا في أول الكلام في عمل أهل المدينة أنه لا يجد الشافعي أهل المدينة أجمعوا على أمر إلا إذا كان ذلك الأمر موضع إجماع الفقهاء في كل البلدان.

وإنما قال هذه القضية، لأنه لم يجد إجماعًا إلا في أصول الفرائض كالصيام والزكاة والحج وعدد الركعات في الصلوات، فهو ينكر إجماع فقهاء مصر، أو فقهاء الأمصار كلها على أمر غير الإجماع على تلك الأصول، وعلى ذلك إذا وُجد إجماع لأهل المدينة، فإنما يكون في هذه الأصول، وهي موضع إجماع الجميع، والله سبحانه وتعالى أعلم.

٦- القياس:

١٦٠ - تصدى مالك رضي الله عنه للإفتاء أكثر من خمسين سنة، وكان يُقصد من مشارق الأرض ومغاربها للاستفتاء، وإذا كانت المسائل لا تتناهى، والحوادث تقع كل يوم، فلابد من فهم للنصوص، وتعرف لمراميها القريبة والبعيدة، والبواعث لشرعيتها؛ ليمكن أن يصل إلى سعة شمولها، فيعرف حكم ما يقع مما لا يرد فيه فتوى عن الصحابة، ولا سنة مشهورة، ولا يشمله عموم ظاهر للنص، وإن كانت الغاية من النص تومئ إلى حكمه، والعلة الباعثة تشير إليه، أو تعرف به.

لذلك كان القياس أمرًا لابد منه لمثل مالك، وإذا كان الفقه في أدق معناه هو نفاذ بصيرة الفقيه لتعرف المراد من الألفاظ الدالة على الأحكام، فمعرفة عللها، وتعرف غاياتها، هو من هذا الباب، فالفقيه لابد أن يقيس، إذ لابد أن يعرف علة الحكم ليعرف كمال المراد من الشرع، وإذا عرفت العلة ثبت الحكم في كل ما تثبت فيه؛ لأن التماثل بين الأمور يوجب التماثل في أحكامها، والتساوي بين الأشياء ذوات الخصائص الواحدة يوجب التساوي فيما تحمل من أحكام.

والقياس في الفقه الإسلامي هو إلحاق أمر غير منصوص على حكمه بأمر آخر منصوص على حكمه، لعلة جامعة بينهما مشتركة فيهما. فهو إذن من باب الخضوع لحكم التماثل بين الأمور الذي يوجب التماثل في أحكامها؛ لأن قضية التساوي في العلة أوجدت التماثل في الحكم، فكان لابد من التساوي فيه.

١٦١ - إن القياس على ذلك النحو مشتق من أمر فطري تقره بَداهة العقول؛ لأن أساسه ربط ما بين الأشياء بالمماثلة إن توافرت أسبابها، ووجدت الصفات المتحدة المكونة

لها، وإذا تم التماثل فلابد أن يقترن به لا محـالة التساوي في الحكم على قدر ما توجبه المماثلة، وإن الاستدلال العقلي في كل ما تنتجه براهين المنطق قائم على ربط المماثلة بين الأمور، ليتوافـر الشرط في إنتاج المقـدمات لنتائجها، وإن هذه المماثلة لا تنتج نتائجها المقررة الثـابتة إلا بالاعتمـاد على البديهة المقـررة الثابتة، وهي أن التـماثل في الحقيـقة يوجب التسـاوي في الحكم. ولقد وجـدنا القرآن الكريم يسـتعمل قانون التـساوي في الأحكام لتشـابه الصفات والأفعـال في كل تشبيهـاته، وإرشاداته، فيقـول جلت قدرته ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ دَمَّرَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلِلْكَافِرِينَ أَمْثَالُهَا ۝١٠﴾ [محمد] ويبين افـتراق الأحكام عند عدم التســاوي في قوله تـعالى: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ۝٢١﴾ [الجاثية]، وقوله تعالى: ﴿أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ ۝٢٨﴾ [ص].

وترى أن القرآن الكريم يطبق قانون التـساوي العقلي أكمل تطبيق، فـيثبت الحكم عند التماثل، وينفيه عند التخالف، ولقد تضافرت الأخبار عن الرسول ﷺ بالأخذ بهذا القانون المحكم، وإرشاد الصحابة إليه.

يروى أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال للرسـول ﷺ: هَشِشْتُ يَوْمًا، فَـقَبَّلْتُ وَأَنَا صَائِمٌ، فَـأَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ فَقُلْتُ: صَنَعْتُ الْيَـوْمَ أَمْرًا عَظِيمًـا، قَبَّلْتُ وَأَنَا صَائِمٌ، فَـقَالَ رَسُولُ الله ﷺ: «أَرَأَيْتَ لَوْ تَمَضْمَضْتَ بِمَاءٍ وَأَنْتَ صَائِمٌ؟» قُلْتُ: لاَ بَأْسَ بِذَلِكَ، فَقَالَ رَسُولُ الله ﷺ: «فَفِـيمَ». أترى رسول الله ﷺ ربط بين المضـمضة بالماء في الصـيام، والقبلة فيه، ونبه إلى المماثلة بينهمـا من حيث إن كليهما قد يؤدي إلى أمر مفطر، وربما لا يؤدي، فليس فيه بذاته إفطار، والإفطار فـيما يحتمل أن يؤديا إليه، وبالمـماثلة بينهما يتساويان في الحكم، فـإذا كانت المضمضة لا تفطر. وكان ذلك معلـومًا لعمر، فكذلك القبلة لا تفطر، وذلك ما أعلمه به الهادي الأمين ﷺ بتطبيق قانون التساوي.

ولقد تضافرت الأخبار عن أصـحاب رسول الله ﷺ في تطبيق ذلك المبدأ العادل في استخـراج الأحكام التي لم يجدوا عليهـا ظاهرًا، فيحملونهـا على بعض النصوص بالتساوي في الحكم بين الأشياء المتماثلة.

ورحم الله المزني، صاحب الشافعي، فقد لخص الفكرة في القياس وعمل الصحابة فيه أبلغ تلخيص فقال: الفقهاء من عصر رسول الله ﷺ إلى يومنا استعملوا المقاييس في جميع الأحكام في أمر دينهم وأجمعو على أن نظير الحق حق، ونظير الباطل باطل، فلا يجوز لأحد إنكار القياس؛ لأنه التشبيه بالأمور، والتمثيل عليها.

١٦٢ - كان مالك الفقيه يسلك ذلك السبيل، ويأخذ بالتساوي بين الأشياء في الحكم عند تماثلها في وجود العلة، وقد أجمع المالكيون لذلك على أنه كان يأخذ بالقياس، وقد رأيناه يقيس بعض المسائل التي تقع على مسائل قد علم فيها أقضية الصحابة، فوجدناه يقيس حال زوجة المفقود، إذا حكم بموته فاعتدت عدة الوفاة وتزوجت بغيره، ثم ظهر حيا، بحال من طلقها زوجها، وأعلمها بالطلاق، ثم راجعها، ولم تعلم بالرجعة، فتزوجت بعد انتهاء العدة؛ وذلك لأن عمر رضي الله عنه أفتى في هذه بأنها لزوجها الثاني دخل بها أو لم يدخل، فقاس مالك امرأة المفقود، وقال إنها للزوج الثاني، دخل أو لم يدخل[1]. ولا شك أن هذا القياس، أساسه المماثلة بين الحالين اللتين ربط بينهما بها، وإن كان قد ذكر مع ذلك اجتماع أهل المدينة، فقد بيّن بهذا أن الاجتماع أساسه هذا القياس، وأساس التماثل أن كلتيهما قد تزوجت بحسن نية، على أساس علم شرعي ثبت من طريق شرعي ولكن تبين بعد ذلك خطؤه وما كان لها من سبيل تعرف به الخطأ قبل ظهوره، فزوجة المفقود تزوجت على أساس الحكم الشرعي، والمطلقة تزوجت على أساس الطلاق، وانتهاء العدة، وما كان لزوجة المفقود سبيل لمعرفة الحياة، ولا للمطلقة سبيل لمعرفة الرجعية، فالحالان متماثلتان، فلابد أن يكون الحكم متحدا، وأن يكون التساوي في الحكم نتيجة لهذا التماثل.

١٦٣ - كان مالك رضي الله عنه يقيس على الأحكام المنصوص عليها في القرآن الكريم، والأحكام المستمدة من الأحاديث النبوية، وفي الموطأ الكثير من ذلك، فإنك تراه يأتي في أول الباب بالأحاديث الثابتة عنده فيه، ثم بعد ذلك يفرع الفروع، ويلحق الأشباه بأشباهها، والأمثال بأمثالها، وكذلك كان يقيس على الأمور التي رأى أنها موضع اجتماع أهل المدينة لأنها عنده سنة فكان يذكر في الموطأ الأمر المجتمع عليه، ثم يفرع الفروع أخذًا بمبدأ التساوي في الأحكام عند وجود التماثل في الملابسات التي تحيط بالمسائل التي كان يستفتى فيها.

---

(١) الموطأ ج٣ص٥٧ وفي المدونة أن مالكًا قال غير هذا القول وما في المدونة هو المشهور. وخلاصته أن الأول أولى بها إن لم يدخل بها الثاني أو دخل وثبت أنه كان يعلم بحياة زوجها.

وكان يقيس كذلك على فتاوى الصحابة، كما رأيت في قياسه زوجة المفقود على ما أثر من فتوى الفاروق عمر في المطلقة التي بينًا حالها آنفا وزكى بهذا اجتماع أهل المدينة في نظره.

وفي الجملة كان يقيس على الأمور المنصوص على حكمها في المصادر النقلية أو ما هي في حكم النقلية عنده، وهي الكتاب والسنة واجتماع أهل المدينة وفتاوى الصحابة.

وقد كانت بعض الأقيسة تقوى عنده، لأنها تعتمد على أصول عامة فقهية تضافرت مصادر الشرع الإسلامي على ثبوتها، وصارت في حكم المعلوم من الشرع الإسلامي بالضرورة، فكانت هذه الأقيسة ترتفع إلى مقام المعارضة لبعض النصوص التي يثبت الحكم فيها بطريق ظني، إما لأن دلالتها ظنية كألفاظ العموم، فإن دلالتها عند مالك من قبيل الظاهر الذي يدخل دلالته الاحتمال، وإما لأن طريق ثبوتها ظني، لأنها خبر آحاد فإن نسبتها إلى الرسول ﷺ أمر ظني.

وقد ذكرنا فيما مضى من القول أنه كان يخصص عام القرآن بذلك النوع من الأقيسة، وكان يقدمه على خبر الآحاد لمعارضته.

١٦٤ - والفقه المالكي لا يقيس فقط على الأحكام المنصوص عليها حتى يكون حملا على النص مباشرة. كما ذكر الشافعي في أصوله، بل يقيس على المسائل المستنبطة بالقياس، فإذا تم القياس في فرع من الفروع، ووجد فرع آخر قيس عليه، وقد بين ذلك المعنى ابن رشد في المقدمات فقال:

إذا علم الحكم في الفرع صار أصلاً، وجاز القياس عليه بعلة أخرى مستنبطة منه أيضا فثبت الحكم فيه، وصار أصلاً وجاز القياس عليه إلى ما لا نهاية له.

وليس كما يقول بعض من يجهل أن المسائل فروع، فلا يصح قياس بعضها على بعض، وإنما يصح القياس على الكتاب والسنة، والإجماع. وهذا خطأ بيّن، إذ الكتاب والسنة والإجماع، هي أصول الشرع، فالقياس عليها أولا، ولا يصح القياس على ما استنبط منها، إلا بعد تعذر القياس عليها، فإذا نزلت النازلة ولم توجد في الكتاب ولا في السنة، ولا فيما أجمعت عليه الأمة نصًا، ولاوجد في شيء من ذلك كله علة تجمع بينه وبين النازلة، ووجد ذلك فيما استنبط منها، وجب القياس على ذلك[1].

---

(١) المقدمات ج١ ص ٢٢.

ثم يبين أن ذلك المعنى قد اتفق عليه مالك وأصحابه، فيقول: واعلم أن هذا المعنى مما اتفق عليه مالك وأصحابه، ولم يختلفوا فيه، على ما يوجد في كتبهم من قياس المسائل بعضها على بعض، وهو صحيح في المعنى، وإن خالف فيه مخالفون؛ لأن الكتاب والسنة والإجماع أصل في الأحكام الشرعية، كما أن علم الضرورة أصل في العلوم العقلية، فكما يبنى العلم العقلي على علم الضرورة، أو على ما بني على علم الضرورة هكذا أبدا من غير حصر بعدد على ترتيب ونظام الأقرب على الأقرب، ولا يصح أن يبني الأقرب على الأبعد، فكذلك العلوم السمعية تبني على الكتاب والسنة وإجماع الأمة، أو على ما يبني عليه بصحته هكذا أبدا إلى غير نهاية، ونظام الأقرب على الأقرب، ولا يصح بناء الأقرب على الأبعد[1].

١٦٥ - وترى من هذا أن ابن رشد يقرر أن مالكًا وأصحابه يرون أن القياس لا يكون على الأحكام الثابتة من الأصول الثلاثة فقط: الكتاب والسنة والإجماع، بل يقيس القائس أيضا على الفروع الثابتة بالاستنباط، فيقاس عليها ما يكون مماثلا لها في مجموع أوصافها التي جعلت لها الحكم، ويصور ذلك تصويرًا حسنًا يربط بين الدراسات العقلية، والدراسات السمعية، ويعقد بينهما موازنة جامعة، وكما أن المسائل العقلية تعتمد على البدَهيات الضرورية التي لا تختلف العقول في إدراكها، ثم يبني عليها من النظريات ما تحتاج العقول في حله إلى تأمل وتعمق في النظر والاستقصاء، كما ترى في الرياضة والهندسة تبني على البدَهيات ثم تتكون من مجموعة البدَهيات النظريات، كذلك الدراسات الفقهية: الكتاب والسنة والإجماع، هي الأصول الضرورية التي لا يختلف الفقهاء في أنها أصل الفقه الإسلامي، ثم يقاس على ما ثبت حكمه عن طريقها ما يكون أقرب إليها، ثم يقاس على الأقرب ما هو الأقرب إليه، وهكذا، ويسير الفقه على تقريب المسائل ، والربط بينها، بإلحاق كل شبيه بشبيهه، وهكذا.

١٦٦ - وقد يقول قائل أنه لا جدوى في الكلام؛ لأن من يقيس على المسألة التي استنبطت بالقياس، إنما يلاحظ العلة التي جمعت بين المنصوص عليه أولا، وبين المقيس عليه ثانيًا، وما دامت العلة قد لوحظت، فالقياس إذن هو على الأصل المنصوص على حكمه، لا على الفرع الذي استنبط بالقياس حكمه.

---

(١) الكتاب المذكور ص ٣٣.

والجواب على ذلك أن الفائدة واضحة، وتبدو من ثلاثة وجوه، أو تظهر ثمراتها في هذه الوجوه الثلاثة:

(أولها): أن مالكًا كان يقيس على مسائل قد استنبطها الصحابة، وأخذوها بالقياس فهو قد اعتبرها أصلا وقاس عليها شبيهها من المسائل، اعتمادا على فتاوى الصحابة، فهو في هذا لم يقس حكمـا لم ينص عليه، بل قد قاس على حكم عِلم هو أنه قد أخذ بالقياس والاستنباط، وإن ذلك بلا ريب فيما إذا لم يجد بين يديه نصا يحمل عليه الفرع الذي بين يديه.

(ثانيها): أن قياس الفرع على أصل عِلم بالقياس توسيع لباب القياس، لأنه في هذه الحال تتناسى العلة التي ثبت بها القياس الأول، وتعقد موازنة جديدة بين هذا الفرع، والآخر الذي اعتبر أصلا له، فتتعرف علة الحكم فيه، وتثبت في الفرع لاشتراكهما في هذا الوصف. نعم إن القضية ستنتهي إلى اتحاد العلة الجديدة مع العلة القديمة، ويكون القياس واحدا، ولكن المجتهد لا يتكلف عناء البحث عن أصل القياس الأول، بل يعتبر الفرع الثابت به أصلا مقررا يقاس عليه.

(ثالثها): أن هذا باب يتسع به التخريج في مذهب المجتهد من المجتهدين، لأنه يعتبر الفروع التي استنبطت فيه أصولا يقاس عليها، وبذلك يتسع نطاق الفقه، وينمو الاجتهاد فيه، والتخريج عليه، ولا تضيق الفتيا ولا تصعب، بل يكون باب التخريج مفتوحا، والطريق معبدا.

ومهما تكن من فائدة لذلك النوع من القياس، وهو اعتبار الفرع أصلا يقاس عليه، فهو بكثرته في الفقه المالكي جعله فروعا جزئية يقاس بعضها على بعضه، ولم يجعل العلة فيه جامعة كلية، كما هو صنيع الفقه الحنفي، فإن الفقه الحنفي جعل العلل فيه متعدية شاملة بمثابة قاعدة كلية، وكل فرع تتحقق فيه يثبت الحكم الذي علل بها، ثم كانت كثرة الفرض والتقدير سببًا في أن تطبق العلة على أكثر الفروع المتصورة، فتكون كل الفروع ملحقة بالأصل الأول، ولا يقاس فرع، بل يكون الجميع سواء في استمدادهم من الأصل رأسا، فأقيسة الحنفي كلية، وأقيسة المالكية على هذا الاعتبار جزئية.

١٦٧ - ولسنا في هذا المقام نريد أن نبين أقسام القياس، ولا أوصاف العلة، ولا مسلكها؛ لأن ذلك موضوعه علم الأصول، وأكثر أصول المالكية فيه تتلاقى مع أصول

غيرهم، فهي متحدة معها، غير مغايرة لها، وليس في دراستها ما يميز الفقه المالكي عن سواه، ونحن إنما ندرس في بحثنا ما يكون مميزا للفقه المالكي، مشيرًا إلى نواحيه التي تميز بها عن غيره، وجعل له كيانا فقهيا مستقلا عن سواه.

وإن لنا أن نشير في هذا المقام إلى أمر جدير بالإشارة، لأنه يبين ناحية من التفكير المالكي، أو على التحقيق يشير إلى أخص ما امتاز به الفقه المالكي، وهو رعاية المصالح واعتبارها، فإن الفقه المالكي يمتاز بين أنواع الفقه المختلفة بأنه يغلب عليه مراعاة المصالح.

وإذا كان قد اعتبر المصالح المرسلة التي لم يشهد لها شاهد من الشرع بالإلغاء، أو الاعتبار، أصلاً مستقلاً من أصول الاستنباط، فهو قد لاحظها في القياس وجعلها سبيلا من سبل بيان العلة وتعرّفها، إذ هي من طرق الأدلة على العلة، وسميت بالمناسب.

وقد قال القرافي في بيانه ما نصه:

والمناسب ما تضمن تحصيل مصلحة، أو درء مفسدة، فالأول كالغِنَى علة لوجوب الزكاة، والثاني كالإسكار علة لتحريم الخمر، والمناسب ينقسم إلى ما هو في محل الضرورات، وإلى ما هو في محل الحاجات، وإلى ما هو في محل التتمات، فيقدم الأول على الثاني، والثاني على الثالث عند التعارض، فالأول نحو الكليات الخمس، وهو حفظ النفوس، والأديان، والأنساب، والعقول، والأموال، وقيل: والأعراض[1] والثاني تزويج الولي الصغيرة، فإن النكاح غير ضروري، لكن الحاجة تدعو إليه في تحصيل الكفء لئلا يفوت، والثالث ما كان حَثًّا على مكارم الأخلاق كتحريم تناول القاذورات، وسلب أهلية الشهادات عن الأرقاء ، ونحو الكتابات، ونفقات القرابات، وتقع أوصاف مترددة بين هذه المراتب، كقطع الأيدي باليد الواحدة، فإن شرعيته ضرورية صونًا للأطراف.

ومثال اجتماعها كلها في وصف واحد أن نفقة النفس ضرورية، والزوجات حاجية، والأقارب تتمة، واشتراط العدالة في الشهادة ضروري صونا للنفوس والأموال، وفي الإمامة[2] على الخلاف حاجية، لأنها شفاعة، والحاجة داعية لإصلاح حال

(١) بعضهم يذكر الأعراض بدل الأديان، وقد حكي الغزالي إجماع الملل على اعتبارها، وأنه لم تبح النفوس ولا شيء منها في ملة من الملل.

(٢) المراد من الإمامة هي الإمامة في الصلاة.

الشفيع، وفي النكاح تتمة، لأن الولي قريب يزَعه طبعه عن الوقوع في العار، والسعي في الأضرار، وقيل حاجية على الخلاف، ولا تشترط في الإقرار لقوة الوازع الطبعي، ودفع المشقة عن النفوس مصلحة، ولو أفضت إلى مخالفة القواعد، وهي ضرورية مؤثرة في الترخيص، كالبلد الذي يتعذر فيه العدول، قال ابن أبي زيد في النوادر: تقبل شهادة أمثلهم حالا، لأنها ضرورة، وكذلك يلزم في القضاء وولاة الأمور، وحاجية على الخلاف في الأوصياء[1].

١٦٨ - نقلنا هذا الكلام مع طوله لنعرف كيف اعتبر مالك المناسب دالا على علة القياس، كما يذكر كتاب الأصول من المالكية، وكيف خاضوا في تطبيق ذلك الدليل، وتوسعوا فيه، وضبطوا كثيرًا من فروع فقههم على مقتضاه، ولذلك ذكر ما فيه خلاف في الفروع، الخلاف فيه في الأصول، فالعدالة في الولي في النكاح اختلف الفقه المالكي في اشتراطها، وإذا كان الولي فاسقًا أتسقط ولايته أم لا تسقط؟ قولان في مذهب مالك، والمشهور عدم سلبها اكتفاء بالوازع الطبيعي عن العدالة[2].

وفي الوقت الذي جعلت فيه العدالة في الولي في النكاح من التحسينيات، والراجح أنها غير شرط على الإطلاق، قالوا أنها في الأوصياء من الحاجيات، فهي شرط. وقد بين ذلك القرافي فقال: إن الناس قد يحتاجون إلى أن يوصوا لغيرهم العدول، وفيه خلاف في مذهب مالك، فيشترط فيه أن يكون مستور الحال، وعلى القول بعدم العدالة مع أنها ولاية، والولاية لابد فيها من العدالة، فقد خالفنا القواعد في عدم اشتراط العدالة في الأوصياء دفعا للمشقة الناشئة من الحيلولة بين الإنسان وبين من يريد أن يعتمد عليه.

وترى من هذا أنهم يفهمون القياس على أساس المذهب المالكي الذي يجعل المصالح أصلا قائما بذاته، وإنه ليتضح ذلك من أنهم يقرون أن القياس الفقهي إن عارضته المصلحة أخذ بها، فإذا كان مقتضى القياس أن تكون العدالة شرطا، وكان الناس في بلد ليس فيه من ينطبق عليه شرط العدالة، ترخص في قبول شهادة أمثلهم، ويظهر أنه مثل ذلك إن كانت الحادثة لم يشاهدها إلا من لا ينطبق عليهم شرط العدالة، فإنه يترخص أيضا في قبول شهادة الأمثل من المعاينين.

---

(١) القرافي ص ١٦.

(٢) القرافي ص ١٧٠.

ومثل ذلك قالوا في ولاية الأمر، قبلوا أن يكون ولي الأمر غير عدل مع أن الأساس أن يكون عدلا، إن وجد ما يوجب ذلك الترخص من خشية مضار مفسدة بالانتقاض عليه، أو لم يوجد أعدل منه، ونحو ذلك.

١٦٩ - هذا أمر سقناه لتعلم أن فقهاء المذهب المالكي يأخذون بالقياس، ولكنهم يخضعونه في علله لمنطقهم الفقهي، وهو جلب المصلحة ودفع المضرة، ثم إذا استقامت الأقيسة لا يجعلونها تطرد إذا وجد في اطرادها ما يمنع مصلحة، أو يجلب مضرة، بل يترخصون في القواعد العامة، ويتركونها لأجل المصالح الجزئية، وهذا من الاستحسان.

٧- الاستحسان:

١٧٠ - تضافرت المصادر التي تثبت أن مالكًا رضي الله عنه كان يأخذ بالاستحسان. فالقرافي يذكر أنه كان يفتي على مقتضى الاستحسان أحيانًا، ويقول فيه: «قال به مالك رحمه الله في عدة مسائل في تضمين الصنَّاع المؤثرين في الأعيان بصنعتهم، وتضمين الحَمَّالين للطعام والإدام دون غيرهم من الحَمَّالين»[1].

وجاء في حاشية البناني في باب الاستحقاق أن ابن القاسم روى عن مالك أنه قال: الاستحسان تسعة أعشار العلم، وينقل الشاطبي في الموافقات عن أصبغ أنه قال: سمعت ابن القاسم يقول ويروي عن مالك، أنه قال: تسعة أعشار العلم الاستحسان[2].

والأحكام التي كان الاستحسان عماد الأخذ بها، أو كان أداة الترجيح بين الأدلة فيها، كثيرة في المذهب المالكي، كما جاء في موافقات الشاطبي. فمنها القرض، فإنه في الأصل ربا؛ لأنه مبادلة الدرهم بالدرهم إلى أجل، ولكنه أبيح استحسانا، لما فيه من الرفق والتوسعة بين الناس، بحيث لو بقي على أصل المنع لكانوا في حرج شديد.

ومنها الاطلاع على عورات الناس في التداوي، فإن القاعدة العامة في العورات تحريم رؤيتها، ولكن استحسنت لدفع الضرر.

ومنها المزارعة، والمساقاة، فإن القاعدة العامة توجب منع عقودهما، لجهالة البدل فيهما، ولكن استحسنت استحسانًا.

---

(١) تنقيح الفصول ص ٢٣.

(٢) الموافقات ح ٤ ص ١١٨.

ومنها عـدم اعتبار الربا في المقـادير القليلة لتفاهتهـا، فأجيز التـفاضل القليل في المماطلة الكثيرة.

ومنها ما ذكرناه آنفا من عدم اشتراط العدالة في الشهود، إذا كان القاضي في بلد يندر فيه الشهود العدول، وكذلك إجازة الإيصاء إلى غـير العدل، دفعا للمشقة كما بينا في موضعه من القياس، وهكذا.

١٧١ - من هذه الفروع وغيـرها يتبين أن مالكًا ﵁ كان يأخذ بالاستحسان، ولكن ما حقيقة الاستحسان، وما المواضع التي كان يجيز أن يأخذ به فيها، ويعتمد عليه في بناء الأحكام؟.

يظهر من استقراء المسائل التي كانت الأحكام فيها مبنية على الاستحسان أمران:

(أحدهما): أن الاستحسان كان يفتى به في المسائل لا على أنه القاعدة، بل على أنه استثناء منها، أو على حد التعبير المالكي: ترخص من القاعدة، فهو حكم جزئي في مقابل أصلي كلي، كما رأيت في الإفتاء بقبـول شهادة الشاهد غير العدل في البلد الذي لا يوجد به عدول، وكإجـازة القرض دفعا للحرج والمشقة، ففي هذه المسـائل وأشباهها كـان الاستحسـان ترخـصا من قـاعدة عـامـة، أدى اطرادها إلى وقوع ضـرر، فكان الاستحسان دفعه.

(ثانيهما): أنه يكون أكثر ما يكون الاستحسان عندما يكون موجب القياس مؤديا إلى حرج، فالاسـتحسان في المذهب المالكي كـما هو في المذهب الحنفي مقـابل القياس وإن كانت طرائق المذهبين فيه مختلفة، وكل يسير وراء منطقه الفقهي، ولأن الاستحسان في المذهب المالكي كان لدفع الحرج الناشئ من اطراد القيـاس، قال أصبغ الذي أكثر من الاستحسان: إن المغرق في القياس يكاد يفارق السنة، وإن الاستحسان عماد العلم[1].

ويقول الشاطبي في الاستـحسان: مقتضاه الرجـوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس، فإن من اسـتحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشـهيه، وإنما يرجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجـملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة كـالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمرًا، إلا أن ذلك الأمر يؤدي إلى فـوات مصلحة من جهة أخرى، أو جلب مفسدة كـذلك، وكثـيرًا ما يـتحقق في الأصل الـضروري مع الحاجي، والحـاجي مع

(١) الموافقات للشاطبي ج٤ص١١٨.

التكميلي، فيكون إجراء القياس مطلقا من الضروري يؤدي إلى الحرج والمشقة في بعض موارده[1] فيستثني موضع الحرج، وكذلك في الحاجي مع التكميلي[2] أو الضروري مع التكميلي، وهو ظاهر[3].

ولقد قال ابن رشد: الاستحسان الذي يكثر سماعه، حتى يكون أغلب من القياس - هو أن يكون طرد القياس يؤدي إلى غلوٍّ في الحكم ومبالغة فيه فيعدل عنه في بعض المواضع لمعنى يؤثر في الحكم، فيختص به ذلك الموضع.

ومن الأمثلة الواضحة في الاستحسان الذي كان اطراد الضوابط الفقهية مؤديا إلى غلو في الحكم لولاه - المسألة المشتركة في الفرائض، وهي المسألة التي يأخذ فيها الإخوة الأشقاء ميراثهم بالتعصيب ولا يبقي لهم شيء يأخذونه بهذا الوجه، ويأخذ الإخوة لأم، ومثال ذلك متوفي يموت عن زوج وأم وأخوين لأم، وأخوين شقيقين، فإن تطبيق القياس على هذه المسألة يوجب أن يكون للزوج النصف، وللأم السدس وللأخوين للأم الثلث، ولا شيء للشقيقين مع أنهما من أولاد الأم يدلْيان إلى المتوفي بالأم، فكان غريبا ألا يأخذوا شيئًا، وأولاد الأم يستبدون بالثلث، لذلك أشركهم عمر معهم في الثلث باعتبارهم أولاد أم، فكان ذلك استحسانا حسنا منه رضي الله عنه، وبذلك سن سنة الاستحسان المقيم للعدالة الدافع للحرج.

١٧٢ - ولقد قال الحنفية كما قال المالكية: إن الاستحسان يؤخذ به إذا قبح القياس، أو إذا كان اطراد القياس يؤدي إلى غلوٍّ في الحكم على حد تعبير ابن رشد. فكان أبو حنيفة يقيس، حتى إذا قبح القياس استحسن كما أثر عنه، ولقد كان إذا قاس نازعه أصحابه المقاييس، فإذا قال أستحسن لم يلحق به أحد، كما قال عنه تلميذه محمد ابن الحسن.

ولكن هل حقيقة الاستحسان عند المالكية والحنفية متحدة، أو بعبارة أدق: هل منحي الاستحسان متحد عند المالكية والحنفية؟

---

(١) كما رأيت في اشتراط العدالة فإن ذلك الأصل دفعت إليه ضرورة المحافظة على الأنفس، فتعميمه في بلد لا عدل فيه يؤدي إلى مشقة، فرخص في تركه.

(٢) كاشتراط العدالة في الولاية فهو حاجي، وتعميمه في الأوصياء يؤدي إلى الحرج.

(٣) الموافقات ج٤ص١١٦.

قبل أن ننقل لك عبارات الحنفية والمالكية في الاستحسان نقرر لك ما يبدو لنا من الاستحسان في المذهبين، فالذي يبدو لنا من تتبع الاستحسان في الفقه المالكي هو أنه كان يعالج غلو القياس فيه بالرجوع إلى ثلاثة أمور: (١) بالعرف الغالب (٢) وبالمصلحة الراجحة (٣) وبدفع الحرج والمشقة، وملاحظة الضرورات الملجئة.

والمذهب الحنفي كان يدفع غُلو القياس بملاحظة علة أخرى تخالف العلة الظاهرة في القياس المطرد، فالاستحسان في بعض نواحيه عندهم معارضة بين قياسين، أحدهما علته خفية قوية التأثير، وهو ما سمي بالاستحسان، والآخر علته ظاهرة ضعيفة التأثير.

وسمى المذهب الحنفي معارضة خبر الآحاد والأخذ به في مقابل قاعدة عامة أنتجها القيَاس - استحسانًا - كما سمى الأخذ بالإجماع في مقابل القواعد استحسانا أيضا.

وقد منع القياس للضرورة والعرف، كما قال المالكية، وسماه استحسانًا، فالمذهبان إذن يتلاقيان في اعتبار المشقة والعرف الغالب موجبين للاستحسان في مقابل القياس، ويفترقان في أن أبا حنيفة جعل من فروع الاستحسان الأخذ بالإجماع، وخبر الآحاد في مقابل القياس، ويظهر أن المالكية لا يسمون ذلك استحسانًا.

كما يفترقان في أن المالكية يأخذون بالمصلحة الجزئية في مقابل الكلي، كما لو اشترى شخص سلعة على أنه بالخيار، ثم مات، فاختلف ورثته قي الإمضاء والرد، قال أشهب: القياس الفسخ، ولكنا نستحسن إذا قبل البعض الممضى نصيب الرادّ، إذا امتنع البائع من قبوله، أن نمضيه[١].

وترى من هذا أن القياس منع اطّراده لمصلحة جزئية، وذلك لم يكن في فروع الحنفية.

١٧٣ - ذكرنا فيما مضى من القول النقول التي نقلت عن مالك في أخذه بالاستحسان، وبعض الفروع المدونة في فقهه التي كان عمادها الاستحسان، وكلام بعض العلماء في المذهب المالكي، في منحى الاستحسان فيه.

---

(١) هامش الموافقات ج٤ص١٠٦ طبع التجارية.

والآن نريد أن نعرف مداه في ذلك المذهب، واختلاف العلماء في حقيقته عندهم، ولنبدأ بذكر تعريفاتهم له، فإنه يتبين منها مداه عندهم، ونطاق استعماله، وسنوازن بين هذه التعريفات على ضوء المعاني التي ذكرنا آنفا على أنها أمور متفق عليها في ذلك المذهب.

يعرفه ابن العربي في أحكام القرآن، فيقول: الاستحسان عندنا وعند الحنفية هو العمل بأقوى الدليلين. وهذا التعريف يقرب المذهبين في حقيقة الاستحسان، أو يوحدهما، وقد بينا في توجيهه أنهما وإن قالا أن الاستحسان أصل من أصول الاستنباط، قد افترقا في توجيهه، افتراقهم في بعض الأصول عندهم، فسمي الحنفية الأخذ بالحديث في مقابل القياس المطّرد العلة استحسانا، وسموا إيثار الأخذ بالإجماع على القياس استحسانًا، ولم يسلك المالكية ذلك المسلك، أو على التحقيق لم يسموا ذلك استحسانًا.

ولقد ذكر ابن العربي تعريفًا آخر فقال: الاستحسان إيثار ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخيص لمعارضة ما يعارض به في بعض مقتضياته، وقسمه أقسامًا أربعة هي: ترك الدليل للعرف، وتركه للإجماع، وتركه للمصلحة، وتركه للتيسير ورفع المشقة وإيثار التوسعة[1].

ولكن ابن الأنباري لا يرى أن الاستحسان في المذهب المالكي له ذلك العموم الذي يذكره ابن العربي، ويتقارب به مع الحنفية، ويظهر أنه يرى أن ترك القياس للإجماع أو للعرف إنما هو إيثار الأخذ بدليل على دليل، أما الاستحسان فليس إلا منعًا لغلو القياس، وأن يؤدي طرد القياس إلى ظلم أو أمر غير مستحسن في ذاته، أو ضيق وحرج، فيترك القياس في جزئية معينة، لا في كل الأحوال؛ ولذلك علق على تعريف ابن العربي بقوله: الذي يظهر من مذهب مالك القول بالاستحسان لا على المعنى السابق (أي تعريف ابن العربي له) بل هو استعمال مصلحة جزئية، في مقابل قياس كلي، فهو يقدم الاستدلال المرسل على القياس، ومثاله: لو اشترى سلعة بالخيار، ثم مات، فاختلف ورثته في الإمضاء والرد، قال أشهب: القياس الفسخ، ولكنا نستحسن إذا قبل البعض الممضى نصيب الرادّ، إذا امتنع البائع من قبوله - أن نمضيه، وقد ذكرنا ذلك الفرع من قبل.

(١) الاعتصام ج٢ص ٣٢٠، ٣٢١.

وهذا التعريف يتفق مع ما نقلناه عن ابن رشد، ومع ما ذكره الشاطبي في موافقاته، وكلها تتجه إلى قصر الاستحسان على أمر واحد، وهو ترك مقتضى القياس لمصلحة في موضع معين، أي في مسألة جزئية، ويدخل في المصلحة رفع الحرج والتوسعة ودفع المشقة.

١٧٤ - وإن الاتجاه في ذلك كله ينتهي إلى غاية واحدة، وهي ألا يتقيد الفقيه المجتهد عند بحث الجزئيات بتطبيق ما يؤدي إليه اطّراد القياس، إن وجد مضرة أو مشقة أو منع مصلحة مجتلبة، بل تؤثر هذه الأمور في القياس؛ لأنه ما دام الموضوع ليس فيه نص من الشارع، بل هو اعتماد على الاستنباط المجرد، واستخراج العلل من النصوص، ووجد أن طرد العلة يوجد ظلما، أو يجلب مضرة، أو يدفع مصلحة، أو يوجد حرجا، يكون من الواجب ترك القياس، والأخذ بهذه الأمور التي تتفق مع روح الدين ولبه، وتشهد لها نصوصه، ففي القرآن الكريم: ﴿ ... وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ... ﴿٧٨﴾ ﴾ [الحج] وفي الحديث الشريف: «لا ضَرَرَ ولا ضِرار» والدين جاء لمصالح الناس في الدنيا والآخرة، فيكون الأخذ بالاستحسان، وترك القياس في هذه الأحوال هو لب الإسلام، وصميم فقهه.

١٧٥ - انتهينا في هذا إلى أن مدى الاتجاه في الاستحسان عند المالكيين ينتهي إلى أنه إيثار المصلحة الجزئية على القياس المطّرد، وأن الاستحسان بذلك يتقارب من المصالح المرسلة، ولكن الشاطبي يقول: فإن قيل هذا من باب المصالح المرسلة لا من باب الاستحسان، قلنا: نعم، إلا أنهم صوروا الاستحسان تصوير الاستثناء من القواعد، بخلاف المصالح المرسلة[١].

ومعنى هذا الكلام أن الاستحسان استثناء جزئي في مقابل دليل كلي يختلف في بعض الأجزاء، أما المصالح المرسلة فإنها تكون حيث لا يكون ثمة دليل سواها.

وإنا نجد أن إيثار المصلحة الجزئية هو بلا ريب أخذ بمبدأ المصالح المرسلة؛ ولذلك يقول علماء المالكية أنه إيثار للاستدلال المرسل على القياس، فهذه المصلحة هي من عموم المصالح المرسلة وغير المرسلة، ومؤدى الأخذ بها ينتهي إلى أن المصلحة تعمل في حالين:

---

(١) الاعتصام ج٢ص٣٢٤.

الحال الأولى: حيث لا يكون في الموضوع قياس فيه حمل على نص، وفي هذه الحال تكون هي الدليل وحدها، وهي عند مالك أصل قائم بذاته سار في فقهه على منهاجه، وسنبين ذلك فيما يأتي من بحثنا.

الحال الثانية: إذا كان ثمة قياس، ووجد أن طرد القياس يوقع في مشقة، أو ضيق، أو يدفع مصلحة، فإنه يترخص في ترك القياس لهذا النفع المجتلب، ولذلك الضرر المجتنب، وسمى ذلك النوع الذي قوبل بالقياس استحسانًا.

وينتهي الأمر إلى أن مالكًا قد أخذ بالقياس، ولكنه جعله محكومًا بالمصلحة الكلية والجزئية، فلا يطبقه إلا حيث ثبت أن لا ضرر في تطبيقه وإلا تركه، فالأساس عنده المصلحة يسير القياس تحت سلطانها؛ ولذلك كان منطق الفقه المالكي المصلحة كما سنوضح.

١٧٦ - ولقد ثار الشافعي تلميذ مالك - رضي الله عنهما - على شيخه لهذا، وسمي ترك الدليل للمصلحة، الأخذ بمبدأ المصلحة المجرد، من غير محاولة الحمل على النصوص - استحسانا، وحمل عليه مفنِّدا ناقدًا، وعقد له كتابًا قائمًا بذاته في (الأم) سماه كتاب إبطال الاستحسان.

ولقد بنى إبطال الاستحسان:

أولا: على أن الشارع الإسلامي ما ترك أمر الإنسان سُدى، بل جاء في الشريعة بما فيه صلاحه، ونص على الأحكام الشرعية الواجبة الاتباع، وما لم ينص عليه قد أشير إليه، وحمل المنصوص بالقياس، فلا شيء لم يبينه الشارع، وترك بيانه للاستحسان، وإلا كان ثمة نقص في البيان.

ثانيًا: لأن النبي ﷺ كان إذا نزلت به حادثة لم يجد فيها نصا ولا حملا على نص، سكت، حتى ينزل وحي بالبيان، كما فعل عندما جاءه من ينكر نسب ولد جاءت به امرأته فسكت حتى نزلت آية اللعان؛ لأنه لم يجد نصًا ولا حملاً على نص، فانتظر، ولو كان الإفتاء بغير النص أو الحمل عليه جائزا من أحد لجاز من النبي ﷺ.

ثالثا: أن الله - سبحانه وتعالى - أمر بإطاعته سبحانه وتعالى وإطاعة رسوله، وذلك باتباع ما جاء في كتاب الله تعالى، ثم ما جاء في سنة رسول الله ﷺ، وإن لم

يكن نص فيهما كان الاتباع بالحمل على النص في أحدهما، والاستحسان ليس واحدًا منهما.

رابعًا: أن النبي ﷺ قد استنكر تصرف من اعتمد على استحسانه من الصحابة، لأنه لم يعتمد على نص.

خامسًا: أن الاستحسان لا ضابط له، ولا مقاييس يقاس بها الحق من الباطل، فلو جاز لكل مُفت أو حاكم أو مجتهد أن يستحسن فيما لا نص فيه لكان الأمر فُرطا، ولاختلفت الأحكام في النازلة الواحدة على حسب استحسان كل مُفت، فيقال في الشيء ضُروب من الفتيا والأحكام، وما هكذا تفهم الشرائع ولا تفسر الأحكام الدينية.

١٧٧ - هذه نظرات الشافعي إلى الاستحسان الذي أكثر منه المالكيون، وهي نظرات تختلف كما رأيت عن نظرات الشافعي، وأساس الاختلاف أن الشافعي قيد نفسه في كل مسألة يفتى فيها بالنص، فإن لم يكن نص مبين، فالحمل على النص وذلك بالقياس. فلا شيء غير النص عند الشافعي في كل مسألة يفتي فيها، أما مالك رضي الله عنه، فقد نظر في الشريعة نظرة كلية فوجدها تتجه في لبها وفي مقاصدها، إلى مصالح الناس، ودفع المضار، فإن كانت مصلحة مؤكدة من غير ضرر يلحق بأحد، فهناك الطلب المؤكد، وإن كان هناك ضرر مؤكد فهناك المنع المؤكد، وهذه النظرة الكلية تضافرت عليها طائفة من النصوص مثل قوله تعالى: ﴿... **وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ** ... ﴿٧٨﴾﴾ [الحج] ومثل قوله تعالى: ﴿... **يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ** ... ﴿١٨٥﴾﴾ [البقرة] وقوله ﷺ: «**لا ضَرَرَ ولا ضرار**» والنظرة الفاحصة لأي حكم شرعي، تكشف أن المصلحة ودفع المضرة ملاحظان فيه مقصودان منه.

وإذا كان كذلك فكل أمر فيه المصلحة، أو دفع مضرة مطلوب من الشارع سواء أنص عليه أم لم ينص، لأنه في النص العام، وإن لم يوجد النص الخاص.

فمالك إذا أفتى بالمصالح المرسلة أو على حد تعبير المالكيين بالاستدلال المرسل فقد أخذ بالأصل العام الثابت من الاستقراء والتتبع، وليس الاستحسان عند مالك إلا شعبة من شعب الاستدلال المرسل، كما نوهنا، هذا وسنبين ذلك الأصل العام ووجوه أخذه عند الكلام في المصالح المرسلة إن شاء الله تعالى وهو المستعان.

٨ - الاستصحاب:

١٧٨ - هذا أصل من أصول الاستنباط الفقهي، وإن كان غير متسع الأفق كسائر الأصول، وهو في جملته أصل سلبي لا أصل إيجابي، أي أنه ينشأ عنه بعض الأحكام، لا بإثبات شرعي بدليل مثبت، تثبت فيه الأحكام لعدم وجود الدليل المغيّر المثبت خلاف الحال الثابتة من قبل.

وقد عرفه ابن القيم بأنه استدامة إثبات ما كان ثابتا، أو نفي ما كان منفيًا، أي بقاء الحكم الثابت نفيًا أو إثباتًا، حتى يقوم دليل على تغيير الحالة، فهذه الاستدامة لم تثبت بدليل إيجابي، بل ثبتت لعدم وجود دليل مغيّر، ولقد عرفه القرافي بما لا يخرج عن هذا المعنى، فقال: الاستصحاب معناه اعتقاد كون الشيء في الماضي أو الحاضر يوجب ظن ثبوته في الحال، أو الاستقبال[1].

أي أن ثبوت الحكم في الماضي، والعلم به يجعل الشخص يغلب على ظنه أنه مستمر في المستقبل، كمن ثبتت له الملكية بسبب من أسبابها بالبيع أو الميراث، فإن الملكية تستمر إلى أن يوجد ما ينفيها، وكمن علمت حياته في زمن معين، فإنه يغلب على الظن وجوده في الحاضر والمستقبل، حتى يقوم الدليل على غيره، فيحكم باستمرار حياته، حتى يوجد ما يثبت الوفاة، فالمفقود يحكم بحياته، حتى يوجد ما يدل على وفاته، أو تقوم الأمارات التي توجب غلبة الظن بأنه توفي، ويحكم القاضي بالوفاة.

١٧٩ - وقال القرافي: إن الاستصحاب حجة عند مالك، والمزني من أصحاب الشافعي، وذكر أنه خالف في ذلك الحنفية، ثم ذكر أن الدليل على كونه حجة أن غالب الظن أن الحال القائمة تستمر قائمة، حتى يوجَد ما ينفيها، والظن الغالب حجة في العمل كالشهادات، فإنها تثبت ظنا راجحا، وهي حجة ملزمة للكافة، ولو أهملت ولم يعمل بها تضيع حقوق، إذ لا يكون طريق لإثباتها.

فالاستصحاب على هذا حجة عند مالك ما لم يقم دليل يعارضه، فإذا كان شخص مفقود لا تعلم حياته ولا موته، يعطى حكم الأحياء حتى يحكم القاضي بموته، وله حكم الأحياء في الفترة التي تكون بين الفقد والحكم بالموت.

---

(١) تنقيح الأصول ص١٩٩، وقد جاء في حاشية الأزميرى عدة تعريفات للاستصحاب، منها أنه جعل الأمر الثابت في الماضي باقيا في الحال لعدم العلم بالمغير، ومنها أنه الحكم بثبوت أمر في الزمان الثاني بناء على ثبوته في الزمان الأول، وهكذا ذكر تعريفات أخرى في هذا المعنى.

ولقد ذكر القرافي أن الحنفية يخالفون المالكية في ذلك، وبعضهم لم يعتبر الاستصحاب حجة أصلاً، ولكن البراءة الأصلية أصل ثابت يُعتمد عليه، وكذلك إذا ثبتت الملكية لا تزول إلا بسبب مزيل، وهكذا، وكل هذا أخذ باستصحاب الحال، لذلك قال الأكثرون من الحنفية مخالفين أولئك: إن استصحاب الحال حجة للدفع، وليس بحجة للإثبات، ولذلك أجازوا الصلح مع الإنكار، مع أن المدعي يأخذ البدل، ويكون حلالاً، في حين أن الحق لم يثبت، ولو كان الاستصحاب حجة ملزمة للدفع والإثبات ما كان ذلك الصلح جائزا؛ لأنه ما دام لم يقم الدليل، فدليل المدعي عليه على الملكية ثابت باستصحاب الحال، ولكن الحنفية الذين جوزوا ذلك الصلح قالوا إن الإنكار وأصل البراءة يصلح حجة لعدم لزوم الحق وهو دفعه، ولكن لا تتعدي فتلزم الخصم به، وعلى ذلك يكون كلاهما يصالح عن حق محلل في اعتباره، فالمدعي يصالح عن حقه الذي لم يقم دليل ملزم له على بطلانه هو، وإن كان قد عجز عن إثباته، والمدعى عليه يصالح ليفتدي نفسه من اليمين، ولكي يقطع النزاع، ويستريح من الخصومة ولجاجتها.

وقد فسروا معنى كلمة الدفع دون الإثبات، بأنه غير مثبت حكما شرعيا يكون حجة على غيره، بل يكون حجة لدفع استحقاق شيء عليه، وقد فسر هذا التعبير ابن القيم تفسيرا عاما فقال:

معنى ذلك أنه يصلح لأن يدفع به من ادعى تغيير الحال، لإبقاء الأمر على ما كان، فإن بقاءه على ما كان، إنما هو مستند إلى موجب الحكم لا إلى عدم المغيّر، فإذا لم نجد دليلاً نافيًا ولا مثبتًا، أمسكنا لا نثبت الحكم، ولا ننفيه، بل ندفع بالاستصحاب دعوى من أثبته، فيكون حال المستمسك بالاستصحاب، كحال المعترض مع المستدل، فهو يمنعه الدلالة حيث يثبتها؛ لأنه يقيم دليلاً على نفي ما ادعاه، وهذا غير حال المعارض، فالمعارض لون، والمعترض لون[1]، فالمعترض يمنع دلالة الدليل، والمعارض يسلم دلالته، ويقيم دليلاً على نقيضه[2].

---

(١) معنى هذا الكلام أن المستمسك بالاستصحاب يستمسك بالأصل الذي كان ثابتًا، وأنه لم يقم دليل على نفيه، فهو لا يقيم دليلاً على صحة ما يدل عليه، ولكن يرد به كل مدع للتغير ما لم يكن مغيراً فعلا. فحاله كحال المعترض على التغيير. وليس كحال المعارض للدليل بالدليل، إذ المعارض يأتي بدليل مناهض لخصمه. وأما المعترض فيمنع فقط دليل الخصم، حتى يثبت كل مقدماته.

(٢) إعلام الموقعين ج١ص٢٦٤.

١٨٠- هذا تفسير ابن القيم لقول الحنفية أن الاستصحاب حجة للدفع، لا للإثبات، وهو تفسير مقرب، من حيث الاستدلال المنطقي ومن حيث وجوب الحقوق بالاستصحاب، فالذي يقولونه أن الاستصحاب حجة لبقاء الحقوق المقررة الثابتة من قبل، وليس بسبب موجب لحق يكتسب، ويضربون لذلك مثلاً بحال المنكر في الدعوى، إنكاره لدعوى المدعي، لا يكسب حقه قوة، ولكن يمنع ثبوت حق المدعي، وبالمفقود فإنه في الفترة التي تكون بين غيابه والحكم بموته، يعتبر حيًا بالنسبة لما هو ثابت به من أمواله، فلا تورث عنه قبل الحكم، ولكن حياته ثابتة بالاستصحاب فيثبت به الحق المقرر، ولا يكتسب بهذه الحياة الثابتة بالاستصحاب أموالاً جديدة، فلا يرث من قريب له قد مات قبل الحكم بالموت، وبعد الغيبة؛ لأن الاستصحاب ما يثبت به لا يأتي بحق جديد، ولكن يمنع إبطال الحقوق الثابتة، ويتفق مالك مع الحنفية في أحكام المفقود هذه[1]؛ ولذلك نقول أن رأيه يقارب رأي الحنفية، مخالفين ابن القيم وغيره.

١٨١- ولقد قسم بعض العلماء الاستصحاب إلى قسمين:

(أحدهما) استصحاب البراءة، وهو بقاء الذمة على ما كانت عليه، حتى يقوم الدليل المثبت حقا كحال المنكر للدعوى، فحاله حال استصحاب البراءة، وحصر ابن القيم خلاف الفقهاء فيه، فقال: إن الحنفية يجعلونه للدفع دون الإثبات، ومالك والشافعي وابن حنبل يأخذون به حجة مطلقة.

(القسم الثاني): استصحاب الوصف المثبت للحكم، حتى يثبت خلافه، وقال ابن القيم أنه حجة لم يتنازع الفقهاء فيه، ولكنا نخالف ابن القيم، فإن الحنفية قالوا: إن استصحاب الوصف حجة للدفع دون الإثبات، أي أن الوصف يثبت باستصحاب الحال، ولكن لا يثبت به حق جديد، بل يستمر به الحق القديم كحياة المفقود قبل الحكم بموته، فإنها وصف ثابت بالاستصحاب، ولكنه عند الحنفية لا يوجب حقا جديدا فلا يرث. ولكن يستقر به الحق القديم فلا تنتقل أمواله إلى ورثته.

ومع مخالفتنا لابن القيم في هذا وموافقتنا لمن قال إن الحنفية خالفوا في نوعي الاستصحاب المذكورين، ننقل لك كلامه لأنه مصور للموضوع، وإليك كلامه:

---

(١) راجع المدونة ص١٣٥ج٦طبعة الساسي.

اسْتِصْحَابُ الْوَصْفِ الْمُثْبِتِ لِلْحُكْمِ حَتَّى يَثْبُتَ خِلَافُهُ، وَهُوَ حُجَّةٌ، كَاسْتِصْحَابِ حُكْمِ الطَّهَارَةِ وَحُكْمِ الْحَدَثِ وَاسْتِصْحَابِ بَقَاءِ النِّكَاحِ وَبَقَاءِ الْمِلْكِ وَشُغْلِ الذِّمَّةِ بِمَا تَشْغَلُ بِهِ حَتَّى يَثْبُتَ خِلَافُ ذَلِكَ، وَقَدْ دَلَّ الشَّارِعُ عَلَى تَعْلِيقِ الْحُكْمِ بِهِ فِي قَوْلِهِ فِي الصَّيْدِ: وَإِنْ وَجَدْتَهُ غَرِيقًا فَلا تَأْكُلْهُ، فَإِنَّكَ لاَ تَدْرِي: الْمَاءُ قَتَلَهُ أَوْ سَهْمُكَ، وَقَوْلِهِ: وَإِنْ خَالَطَهَا كِلَابٌ مِنْ غَيْرِهَا فَلا تَأْكُلْ، فَإِنَّكَ إِنَّمَا سَمَّيْتَ عَلَى كَلْبِكَ وَلَمْ تُسَمِّ عَلَى غَيْرِهِ، لَمَّا كَانَ الأَصْلُ فِي الذَّبَائِحِ التَّحْرِيمَ وَشَكَّ هَلْ وُجِدَ الشَّرْطُ الْمُبِيحُ أَمْ لاَ؟ بَقِيَ الصَّيْدُ عَلَى أَصْلِهِ فِي التَّحْرِيمِ، وَلَمَّا كَانَ الْمَاءُ طَاهِرًا فَالأَصْلُ بَقَاؤُهُ عَلَى طَهَارَتِهِ وَلَمْ يُزِلْهَا بِالشَّكِّ، وَلَمَّا كَانَ الأَصْلُ بَقَاءَ الْمُتَطَهِّرِ عَلَى طَهَارَتِهِ لَمْ يَأْمُرْهُ بِالْوُضُوءِ مَعَ الشَّكِّ فِي الْحَدَثِ، بَلْ قَالَ: لاَ يَنْصَرِفُ حَتَّى يَسْمَعَ صَوْتًا أَوْ يَجِدَ رِيحًا، وَلَمَّا كَانَ الأَصْلُ بَقَاءَ الصَّلَاةِ فِي ذِمَّتِهِ أَمَرَ الشَّاكَّ أَنْ يَبْنِيَ عَلَى الْيَقِينِ وَيَطْرَحَ الشَّكَّ.

وَلاَ يُعَارِضُ هَذَا رَفْعُهُ لِلنِّكَاحِ الْمُتَيَقَّنِ بِقَوْلِ الأَمَةِ السَّوْدَاءِ إِنَّهَا أَرْضَعَتْ الزَّوْجَيْنِ، فَإِنَّ أَصْلَ الأَبْضَاعِ عَلَى التَّحْرِيمِ، وَإِنَّمَا أُبِيحَتْ الزَّوْجَةُ بِظَاهِرِ الْحَالِ مَعَ كَوْنِهَا أَجْنَبِيَّةً، وَقَدْ عَارَضَ هَذَا الظَّاهِرَ ظَاهِرٌ مِثْلُهُ أَوْ أَقْوَى مِنْهُ وَهُوَ الشَّهَادَةُ، فَإِذَا تَعَارَضَا تَسَاقَطَا وَبَقِيَ أَصْلُ التَّحْرِيمِ لاَ مُعَارِضَ لَهُ، فَهَذَا الَّذِي حَكَمَ بِهِ النَّبِيُّ ﷺ، وَهُوَ عَيْنُ الصَّوَابِ وَمَحْضُ الْقِيَاسِ، وَبِاللَّهِ التَّوْفِيقُ.

وَلَمْ يَتَنَازَعْ الْفُقَهَاءُ فِي هَذَا النَّوْعِ[1]، وَإِنَّمَا تَنَازَعُوا فِي بَعْضِ أَحْكَامِهِ لِتَجَاذُبِ الْمَسْأَلَةِ أَصْلَيْنِ مُتَعَارِضَيْنِ. مِثَالُهُ أَنَّ مَالِكًا مَنَعَ الرَّجُلَ إِذَا شَكَّ هَلْ أَحْدَثَ أَمْ لاَ مِنَ الصَّلَاةِ حَتَّى يَتَوَضَّأَ؛ لأَنَّهُ وَإِنْ كَانَ الأَصْلُ بَقَاءَ الطَّهَارَةِ فَإِنَّ الأَصْلَ بَقَاءُ الصَّلَاةِ فِي ذِمَّتِهِ، فَإِنْ قُلْتُمْ: لاَ نُخْرِجُهُ مِنَ الطَّهَارَةِ بِالشَّكِّ، قَالَ مَالِكٌ: وَلاَ نُدْخِلُهُ فِي الصَّلَاةِ بِالشَّكِّ، فَيَكُونُ قَدْ خَرَجَ مِنْهَا الشَّكُّ، فَإِنْ قُلْتُمْ: يَقِينُ الْحَدَثِ قَدْ ارْتَفَعَ بِالْوُضُوءِ فَلا يَعُودُ بِالشَّكِّ، قَالَ مُنَازِعُهُمْ: وَيَقِينُ الْبَرَاءَةِ الأَصْلِيَّةِ قَدْ ارْتَفَعَ بِالْوُجُوبِ فَلَا يَعُودُ بِالشَّكِّ، قَالُوا: وَالْحَدِيثُ الَّذِي تَحْتَجُّونَ بِهِ مِنْ أَكْبَرِ حُجَجِنَا، فَإِنَّهُ مَنَعَ الْمُصَلِّيَ بَعْدَ دُخُولِهِ فِي الصَّلَاةِ بِالطَّهَارَةِ الْمُتَيَقَّنَةِ أَنْ يَخْرُجَ مِنْهَا بِالشَّكِّ، فَأَيْنَ هَذَا مِنْ تَجْوِيزِ الدُّخُولِ فِيهَا بِالشَّكِّ؟[2].

---

(١) في كل المسائل التي ذكرها يتفق الحنفية مع غيرهم؛ لأن الاستصحاب قد كان دافعا فيها كلها، ولم يكن حجة موجبة لحقوق لم تكن ثابتة من قبل، فاتفاقهم ليس لاتفاق النظر في أصل حجية الاستصحاب في الوصف، بل لأن استصحاب هذه الأوصاف لم يتجاوز أنه أبقي الحقوق المقررة من قبل ولم ينشئ جديدا.

(٢) في هذا نرى مالكًا بيّن استصحابين؛ استصحاب الطهارة، واستصحاب شغل الذمة، فرجح جانب الثاني.

وَمِنْ ذَلِكَ لَوْ شَكَّ هَلْ طَلَّقَ وَاحِدَةً أَوْ ثَلاثًا فَإِنَّ مَالِكًا يُلْزِمُهُ بِالثَّلاثِ؛ لأَنَّهُ تَيَقَّنَ طَلاقًا وَشَكَّ هَلْ هُوَ مِمَّا تُزِيلُ أَثَرَهُ الرَّجْعَةُ أَمْ لاَ؟ وَقَوْلُ الْجُمْهُورِ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ أَصَحُّ، فَإِنَّ النِّكَاحَ مُتَيَقَّنٌ فَلا يَزُولُ بِالشَّكِّ وَلَمْ يُعَارِضْ يَقِينَ النِّكَاحِ إِلاَّ شَكٌّ مَحْضٌ فَلا يَزُولُ بِهِ، وَلَيْسَ هَذَا نَظِيرَ الدُّخُولِ فِي الصَّلاةِ بِالطَّهَارَةِ الَّتِي شَكَّ فِي انْتِقَاضِهَا، فَإِنَّ الأَصْلَ هُنَاكَ شُغْلُ الذِّمَّةِ وَقَدْ وَقَعَ الشَّكُّ فِي فَرَاغِهَا، وَلاَ يُقَالُ هُنَا: إِنَّ الأَصْلَ التَّحْرِيمُ بِالطَّلاقِ وَقَدْ شَكَكْنَا فِي الْحِلِّ، فَإِنَّ التَّحْرِيمَ قَدْ زَالَ بِنِكَاحٍ مُتَيَقَّنٍ وَقَدْ حَصَلَ الشَّكُّ فِي مَا يَرْفَعُهُ، فَهُوَ نَظِيرُ مَا لَوْ دَخَلَ فِي الصَّلاةِ بِوُضُوءٍ مُتَيَقَّنٍ ثُمَّ شَكَّ فِي زَوَالِهِ، فَإِنْ قِيلَ: هُوَ مُتَيَقِّنٌ لِلتَّحْرِيمِ بِالطَّلاقِ شَاكٌّ فِي الْحِلِّ بِالرَّجْعَةِ، فَكَانَ جَانِبُ التَّحْرِيمِ أَقْوَى، قِيلَ: لَيْسَتْ الرَّجْعِيَّةُ بِمُحَرَّمَةٍ، وَلَهُ أَنْ يَخْلُوَ بِهَا، وَلَهَا أَنْ تَتَزَيَّنَ لَهُ وَتَتَعَرَّضَ لَهُ، وَلَهُ أَنْ يَطَأَهَا، وَالْوَطْءُ رَجْعَةٌ عِنْدَ الْجُمْهُورِ، وَإِنَّمَا خَالَفَ فِي ذَلِكَ الشَّافِعِيُّ وَحْدَهُ، وَهِيَ زَوْجَتُهُ فِي جَمِيعِ الأَحْكَامِ إِلاَّ فِي الْقَسْمِ خَاصَّةً، وَلَوْ سَلَّمَ أَنَّهَا مُحَرَّمَةٌ فَقَوْلُكُمْ: إِنَّهُ مُتَيَقِّنٌ لِلتَّحْرِيمِ، إِنْ أَرَدْتُمْ بِهِ التَّحْرِيمَ الْمُطْلَقَ فَإِنَّهُ غَيْرُ مُتَيَقَّنٍ، وَإِنْ أَرَدْتُمْ بِهِ مُطْلَقَ التَّحْرِيمِ لَمْ يَسْتَلْزِمْ أَنْ يَكُونَ بِثَلاثٍ[1].

ويظهر أن مالكًا رَضِيَ اللهُ عَنْهُ يجعل للشك حكمـا في الأبضاع فيـرجح جانب الشك، ويجعل له أثرًا ترجيحًا لجانب الحرمة في الأبضاع الذي هو الأصل، وقـد أحسن ابن القيم في نقض ذلك النظر، وأجاد.

١٨٢- وخلاصة القول أن مالكًا رَضِيَ اللهُ عَنْهُ يأخذ بالاستصحاب حجة، والقرافي، وابن القيم، وغيرهما، يفرضون خلافا بينه وبين الحنفية، ولكن المستقرئ لفروع المذهبين يجد أن كليهما لا يفترق عن الآخر كثيرًا في حجية الاستصحاب ومقدار الاحتجاج به، وقد رأيت أنهما يتحدان في الحكم في استصحاب حياة المفقود، فيجعلانها مقررة لما ثبت أولا، وليست مثبتة لحق جديد، وخالفهما في ذلك الشافعي.

٩- المصالح المرسلة:

١٨٣- تميل الكثرة الغالبة من علماء الأخلاق إلى أن القياس الضابط لكل ما هو خير وشر هو المنفعة التي تكون من عمل العامل، فإن كان العمل فيه منفعة لا مضرة فيه لأحد فهو خير والقيام به من الفضائل، وإن كان العمل فيه منفعة لبعض الناس، ومضرة لآخرين، فـهنا يكون تضارب المنافع وتـعارضهـا، وفي هذه الحال يكون الخير في ترك

(١) إعلام الموقعين ج٢، ص٢٩٦ وقد وجدنا فرع الطلاق في المدونة ج٧، ص١٣.

المنافع الصغيرة للحصول على المنفعة الكبرى، أو في ترك منفعة مؤقته لنيل منفعة دائمة، أو في ترك منفعة مشكوك فيها لنيل منفعة محققة.

والقائلون ذلك القول يعممون مقياسهم، فيشمل القوانين والآداب، أو سياسة الدولة والأخلاق الفاضلة، وذلك لأن غاية الأخلاق والقوانين واحدة، وهي إسعاد الأمة، ولكن الأخلاق تتصل بسعادة الآحاد وتربية نفوسهم من غير جزاء، والقوانين تنظم علاقات الناس بعضهم مع بعض فيما يتناوله القضاء بالأحكام المادية الظاهرة التي تشتمل في ثناياها على جزاء مادي ينال من يخالفه، وإن شئت أن تعلم الفرق في السياسة والأخلاق، أو القانون والآداب، فهو أن الحكم الخلقي يعم الظاهر والباطن، وإن كان لا جزاء له، وأما القانون فهو مقصور في أحكامه على الظاهر، وله جزاء مادي يقع على من يخالفه، وهو جزاء دنيوي لا أخروي، وعلى ذلك لا تنفصل الأخلاق عن السياسة، أو القانون، ولا يصح أن يقال أن ذلك قبيح في الأخلاق، حسن في القانون أو السياسة، اللهم إلا إذا صح في الأذهان أن قواعد الحساب صحيحة في أكثر الأحوال، باطلة في بعضها؛ لأن مقياس الحق والباطل كتلك القواعد لا يتخلف، وإن ذلك المقياس وهو المنفعة يستقيم ميزانًا في الآداب والقوانين معا[1].

١٨٤- وإن الفقه الإسلامي في جملته، أساسه مصالح الأمة، فما هو مصلحة فيه مطلوب جاءت الأدلة بطلبه، وما هو مضرة منهي عنه، وتضافرت الأدلة على منعه، وإن هذا أصل مقرر مجمع عليه من فقهاء المسلمين، فما قال أحد منهم أن الشريعة الإسلامية جاءت بأمر ليس في مصلحة العباد، وما قال أحد منهم أن شيئًا ضارا فيما شرع للمسلمين من شرائع وأحكام، بيد أن الخلاف في هذا المقام إن كان لا يجيء على أصله. قد يتناول التطبيق.

فبعضهم يرى أن الشريعة قد اشتملت على بيان كل ما فيه مصلحة للناس، ففي نصوصها المصلحة الكاملة، وما لا يؤخذ منها بالنص يحمل بالقياس وليس للمجتهد أن يتعرف المصلحة إذا لم يكن لها من الشرع شاهد بالاعتبار، وحامل لواء ذلك الرأي هو الشافعي، ولذلك حمل حملة شعواء على من يعتبر مصلحة ليس لها من الشارع شاهد، وسمي ذلك استحسانًا، وذلك الرأي ليس أساسه إهمال المصلحة، بل أساسه أن الله لم يترك الإنسان سدى، وفرض أن مصلحة تكون في الوجود وليس لها من الشارع

(١) أصول الشرائع لبنتام ج١، ص٢٩ أخذ بتصرف

شاهد فرض يطوي في ثناياه أن الله -سبحانه وتعالى- ترك أمر الإنسان لنفسه، وذلك ما نفاه الله تعالى في محكم آياته، فقد قال تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ الإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ﴿٣٦﴾﴾ [القيامة][1].

ويقارب الشافعي في ذلك النظر الفقه الحنفي، ولكنه يوسع باب الحمل على النصوص أكثر من الشافعي، ويتقبل الأمور التي تتجافى فيها الأقيسة عن مصالح الناس، فيسلك فيها سبيل الاستجسان الذي أكثر منه أبو حنيفة، حتى لقد كان أصحابه ينازعونه المقاييس، فإذا قال: أستحسن لم يلحق به أحد، والاستحسان من غير نص أو قياس خفي أخذ بالمصلحة.

أما مذهب مالك ومذهب أحمد فقد اعتبرا المصلحة في الفقه أصلاً قائمًا بذاته، وقررا أن نصوص الشارع لم تأت في أحكامها إلا بما هو المصلحة، وما كان بالنص عرف به، وما لم يعرف بالنص فقد عرف طلبه بالنصوص العامة في الشريعة، مثل قوله ﷺ: «لا ضَرَرَ ولا ضِرار» وقوله تعالى: ﴿... وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ... ﴿٧٨﴾﴾ [الحج].

فعلى هذين المذهبين يستطيع الفقيه أن يحكم بأن كل عمل فيه مصلحة لا ضرر فيها، أو كان النفع فيه أكبر من الضرر، مطلوب من غير أن يحتاج إلى شاهد خاص لهذا النوع من النفع، وكل أمر فيه ضرر، ولا مصلحة فيه، أو إثمه أكبر من نفعه، فهو منهي عنه من غير أن يحتاج إلى نص خاص.

بل لقد زاد بعض الحنابلة والمالكية فخصص النصوص القرآنية والنبوية بالمصالح، إذا كان موضوع هذه النصوص من المعاملات الإنسانية، لا من العبادات.

ولقد غالى في الأخذ بذلك النحو من الفقه الطوفي الحنبلي، فقال: إن رعاية المصلحة إذا أدت إلى مخالفة حكم مجمع عليه، أو نص من الكتاب والسنة، وجب تقديم رعاية المصلحة بطريق التخصيص لهما بطريق البيان[2].

١٨٥ - ولا شك أن الأخذ بهذا المنهاج الذي سلكه فقهاء المالكية والحنابلة يجعل الشريعة الإسلامية خصبة مثرية، منتجة مشبعة لحاجات الناس في كل عصر وفي كل

---

(١) راجع كتاب إبطال الاستحسان، ويلاحظ أن الاستحسان في تعبير الشافعي يشمل ما يسمى في عرف الفقه بالمصالح المرسلة، والاستحسان عند الحنفية والمالكية.

(٢) رسالة الطوفي الحنبلي المتوفي سنة ٧١٦هـ المنشورة بمجلة المنار بالمجلد التاسع ص ٧٤٥.

مكان، وإنا لنختــار ذلك المسلك على تحــفظ، فلا نبـالغ كـمـا بالغ الطوفي، أو على التحقيق لن نجد مصلحة مؤكدة خالفت مخـالفة مؤكدة نصا شرعيا، أو أمرا أجمع عليه فقـهاء المسلمين، فإن كنا نخالف الطـوفي في شيء، فإنما نخالفه في أنه فـرض أن ثمة مصلحة يستيقن العقل البشري بوجودها في أمر، ويكون من النصوص ما يمنع رعايتها، أو أجمع العلماء على نقيضها[1].

ولا شك أن مذهـب المالكية، ومـثله مذهب الحنابلة، ينحـوان ناحيـة الحكم بأن أوامر الدين والأخلاق والقوانين تتجه إلى إسـعاد الناس، وأن المنفعة أو المصلحة تصلح مقـياسـا ضابطا لكل مـا هو مأمـور به في الدين، أو منهي عنه، كـما أنهـا في نظـر الفلاسـفة الذين يقرونهـا، مقياس الـفضيلة والرذيلة في الأخـلاق، والعدل والظلم في القانون.

١٨٦ - وعندمـا أراد بعض الفلاسـفة في العـصر الأخـير أن يقـرر أن مقـياس الأخلاق هو المنفعة، وجد أن من الواجب عليه أن يضبطها ويبين حدودها، وأن يجردها من المعاني الفاسدة التي يفهمها الناس متصلة بها، فقال: لابد من فهم عبارة المنفعة فهما صحيحًا، لأنني أرى أن سـوء فهمها أكبر عقبـة في قبول الناس إياها، وأنها لو جردت من المعاني الفاسدة، أو على الأقل من أشدها فسادًا، لبـسطت ولزال كثير من عقباتها، ولهذا أرى قبل الدخول في الأصول الفلسفية التي نستند إليها نظرية المنفعة أن أوضحها، فأبين ما هي، وأفرق بينها وبين ما ليس منها، وأزيل الاعتراضات الواردة عليها، بإظهار أن الاعتراضات ناشئة من سوء فهمها، أو مرتبطة بسوء فهمها[2].

وإذا كـان سوء فـهم عبـارة المنفـعة هو الـذي أثار حولهـا مـثارات كـثيـرة من الاعتراضات والنقد، فالإبهـام في المراد من المصلحة عند بعض فقهاء المسلمين هو الذي أثار اعتراضاتهم على اعـتبارها أصلا يعتمد عليه، فضـلا عن أن تكون المقياس الضابط الذي لا يقـبل التخلف، وأن يكون الاعـتمـاد عليه في مـعرفـة حكم كل ما يجـد من أحداث بني الإنسان أمرا واجبا، ليكون الحكم متفقا مع مرامي الإسلام وغاياته في أمور المعاملات الجارية في الحياة.

---

(١) سنناقش رأي الطوفي في موضعه من بحثنا.

(٢) راجع ترجمة رسالة المنفعة لجون ستيوارت ميل ص١٠ وقد ترجـمها لطلبة مدرسة القضاء الشرعي أستاذنا المرحوم محمد عاطف بركات طيب الله ثراه.

١٨٧ - وقد وجدنا الذين يعترضون على الاستدلال بمجرد المصلحة، ولو كانت مرسلة، أو عارضت قياسًا، يقولون أنها حكم في الدين بالتشهي، فوجدنا الغزالي يقول في بطلان الاستحسان الذي هو عند المالكية أخذ بالمصالح في مقابل الأقيسة: إنا نعلم قطعا إجماع الأمة على أن العالم ليس له أن يحكم بهواه وشهوته من غير نظر في دلالة الأدلة، والاستحسان من غير نظر في أدلة الشرع حكم بالهوى المجرد[١].

ويقول في المصالح المرسلة: وإن لم يشهد الشرع، فهو كالاستحسان[٢].

فالغزالي يرى الأخذ بالمصالح المجردة التي لا يشهد لها الشارع بنص، أو تتضافر عليها أمارات بأنها أخذ بالتشهي، وحكم بالهوى، وإمام الحرمين من قبل الغزالي يعترض على الأخذ بالمصالح من غير بحث على شاهد، ويقول: فيها تحكيم للعوام بحسب أهوائهم، فيأخذون بما يلائم هواهم، وينفرون مما ينافره، والأحكام حينئذ تختلف باختلاف الأشخاص[٣].

١٨٨ - ومن هذا ترى أن مهاجمة اعتبار المصلحة في الفقه الإسلامي مقياسًا ضابطًا للأمر والنهي كانت لزعم أنها أخذ بحكم الهوى، وحكم الملاءمة والمنافرة من غير ضابط دقيق، فتكون الأحكام الشرعية خاضعة لحكم الهوى، وتختلف باختلاف الأشخاص والبيئات والأحوال.

ومن الغريب أن مذهب المنفعة منذ نبت في الفلسفة اليونانية بعد سقراط، كان يهاجَم هذه المهاجمة نفسها، بل بعبارات أقسى منها، فإن كثيرين من ذوي العقول الراجحة من الفلاسفة قالوا: إن الحكم بأن الحياة ليس لها غاية فاضلة أكثر من المنفعة أو اللذة - على حد تعبيرهم - حط من شرف الإنسان، ولا يليق إلا بالخنازير التي كان يشبه بها أتباع أبيقور في الأزمان الغابرة، وكلما اعترض على الأبيقوريين بهذا الاعتراض أجابوا بأن المعترضين هم الذين يحقرون الإنسان ويحطون من شرفه؛ لأن مبني اعتراضهم على أنه ليس مستعدا لمنفعة أو لذة أرقي من اللذة التي يتمتع بها الخنازير. إن لذات البهائم لا تتفق مع صورة السعادة الإنسانية، فالإنسان متمتع بقوة أرقي من شهوات الحيوان، وبمجرد تنبهه إلى تلك القوي لا يرى السعادة إلا فيما يغذيها[٤].

---

(١) المستصفى الجزء الأول ص ٢٧٥.

(٢) الكتاب المذكور ص ٢٦٤.

(٣) هامش الموافقات ج٢ص ٢١٤ طبعة الدمشقي

(٤) رسالة المنفعة ص ١٣، وأبيقور فيلسوف يوناني مات سنة ٢٧٠ قبل الميلاد كان يرى أن مقياس الفضيلة المنفعة الشخصية بأرقي صورها، وهذا غير ما يراه بتنام وميل. فهما يريان المنفعة لأكبر عدد بأكبر قدر.

وإن هذا بلا شك يتجه إلى النـاحية التي منها هاجم الشافـعي، والغزالي، وإمام الحرمين، اعتبار المصلحة دليلا فقهيا قـائما بذاته من غير استعانة بالنصوص للشهادة له، إذا لم يكن في الموضوع نصوص، فقد كان هؤلاء يهاجمون المصلحة بأنها حكم بالتشهي أو مجرد الهوى، أو مجرد الملاءمة والمنافرة.

١٨٩ - ولكن مذهب المنفعة هوجم في البلاد الأوروبية بعد أن اعتنقت المسيحية، من ناحية لم يهاجَم مذهب المصلحة في الإسـلام من ناحيتها، وهي أن الأخذ بالمصلحة أو المنفـعة قـد يتنافى مع مبـدأ الزهد الذي يدعـو إليه الدين المسـيحي، ولذلك حـاول الكتاب الأوروبيون الذين ناصـروا مذهب المنفعة التوفيق بين الزهد والمنـفعة، قالوا: «إن من النبل أن يقدر الإنسان على التخلي عن نصيبـه من السعادة، ولكن هذه التضحية لا بد أن تكون لغاية؛ لأنها ليست غاية لنفسهـا، وإن قيل لنا أن غايتها ليست السعاد، بل شيء آخر أرقي منـها، وهو الفضـيلة، فإننا نسـأل: هل يمكن أن يأتي البطل أو الزاهد بهذه التضحية، إن لم يعتقد أنها توفر على من عداه تضحية مثلها؟ وهل يمكن أن يأتيها لو ظن أن تركه لسعـادة نفسه لا يأتي بثمـرة لأي إنسان آخر، وإنما يجعل نصـيبهم من الحياة مثل نصـيبه منها، إن كل الشرف الذي يناله من يحرمون أنفـسهم لذّات الحياة إنما يكون إذا كان هذا الحرمان سـببًا لتمتع الآخرين بسعـادتهم في هذه الدنيا، أما من يحرم نفسه لأي سبب آخر فلا يستحق شيئًا من الاحترام، نعم يمكن أن يكون عمله دليلا على مبلغ قدرة الإنسان على العمل، ولكنه من غير شك لا يكون مثالا لما ينبغي أن يعمل.. إنه مما يرجع إلى نقص الدنيا، وضعف نظامها، أن يكون أحسن طريق يمكن الإنسان أن يسلكه إلى مساعدة غيره على السعادة، هو تضحية سعادته تضحية تامة، ولكن ما دامت الدنيا في النقص، فإني أقرر أن الاستعداد لتلك التضحية أكبر فضيلة يمكن أن توجد في الإنسان[1].

وليس في الفقه الإسلامي أمثال هذه المجـاوبة بين المؤيدين لاعتبار المصلحة أصلاً للأوامـر والنواهـي والمعـارضين؛ لأن الزهد المجـرد ليس في الإسـلام، إنما الزهد في الإسلام هو العمل الإيجابي لنفع الآخرين، ولو بترك السعادة الشخصية، كما كان يفعل الزهاد الأولون في الإسـلام، أبو بكر وعمـر وعثـمان وعلي، وغـيرهم من الصـديقين

(١) رسالة المنفعة وفي هذا الجزء منها بحث قيم عن الزهد، ومـتى يكون فضيلة، وكيف يكون طريقا للسعادة الشخصية والسعادة الإنسانية العامة ص ٢٨ وما يليها.

والشهداء، لأنه ليس في الإسلام تعذيب الجسم لتطهير الروح، بل تقوية الجسم، ليقوم بواجب الروح.

١٩٠ - بعد أن بينا وجه المشابهة بين تلقي بعض فقهاء المسلمين لاعتبار المصلحة أصلا فقهيا، وبين تلقي الحكماء والفلاسفة من أقدم العصور إلى اليوم اعتبار المنفعة المقياس الضابط للخير والشر، نتجه إلى بيان المصلحة المعتبرة وموضعها، ونعتقد أن بيانها إزالة للأوهام التي علقت بها، كما فعل أنصار مذهب المنفعة في العصور الحديثة، إذ توجهوا إلى بيان حقيقتها ليزيلوا ما علق بها من أوهام أثارت أفكار المعترضين.

١٩١ - يقرر فقهاء الإسلام أن التكليفات الإسلامية قسمان: قسم يتصل بالعبادات، وهي تنظيم العلاقة بين الإنسان وربه، وقد قرروا أن الأصل في هذا القسم التعبد، فالنصوص فيه غير معللة في جملتها، أو على التحقيق لا يلتفت الشخص في العبادات إلى البواعث والغايات التي من أجلها كانت، ويبنى عليها أشباهها، فلا يفرض المكلف على نفسه عبادة لم يفرضها الشارع، لاتحادها مع ما نص عليه في الباعث المتلمس، أو الحكمة المناسبة، ومع ذلك المنع، فإنه من الواجب على المسلمين الإيمان بأن هذه التكليفات المتصلة بالعبادة في مصلحة الإنسان، وإن لم يكن له أن يشرع بالحكمة أو المصلحة أو البواعث - مثلها، بل عليه أن يقف فيها عند النصوص، ولما تشير إليه، وما يحمل عليها من غير تزيد.

أما القسم الثاني من التكليفات، فهو ما يتصل بمعاملة بني الإنسان بعضهم مع بعض وهو ما يسمى في اصطلاح الفقهاء بالعادات، وإن الأصل في ذلك القسم هو الالتفات إلى المعاني والبواعث التي شرعت من أجلها الأحكام باتفاق الفقهاء، فإن التكليفات في هذه الأمور، إنما كانت لتكوين مدينة إسلامية فاضلة، أساسها العدل والفضيلة.

ولقد أثبت الشاطبي في الموافقات ذلك الأصل - وهو أي الالتفات في العادات إلى المعاني - بثلاثة أدلة:

أولها: الاستقراء - فإنا وجدنا الشارع قاصداً لمصالح العباد، والأحكام العادية تدور معها حيثما دارت، فترى الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة، فإذا كان فيه مصلحة جاز، كالدرهم بالدرهم إلى أجل يمتنع في المبايعة، ويجوز في القرض،

وبيع الرطب باليابس يمتنع حيث يكون مجرد غرر، وربا من غير مصلحة، ويجوز إذا كانت فيه مصلحة راجحة، قال تعالى: ﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٧٩﴾ ﴾ [البقرة] وقال جل شأنه: ﴿ وَلا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ ... ﴿١٨٨﴾ ﴾ [البقرة] وفي الحديث: «لاَ يَقْضِيَنَّ حَكَمٌ بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضْبَانُ»، وقال ﷺ: «لا ضَرَرَ ولا ضرار» وعنه ﷺ: «لاَ يَرِثُ القَاتِلُ شَيْئًا» ونهى عن بيع الغرر، وقال ﷺ: «كُلُّ مُسكِر خَمْرٌ وَكُلُّ خَمْر حَرَامٌ»، وقال تعالى: ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلاةِ ... ﴿٩١﴾ ﴾ [المائدة] إلى غير ذلك مما لا يحصى من الأحكام والنصوص، وكلها يشير، بل يصرح باعتبار المصالح أساسا للإذن والنهي، وأن الإذن دائر معها أينما دارت.

الدليل الثاني: أن الشارع توسع في بيان العلل والحكم في بيان أحكام المعاملات بين الناس، والأمور العادية بينهم، وأكثر ما علل به الحكم المناسبة التي تتصل بالمصالح، والتي تتلقاها العقول بالقبول، ففهمنا من ذلك أن الشارع قصد فيها اتباع المعاني، لا الوقوف مع النصوص، بخلاف باب العبادات، فإن الثابت فيها غير ذلك، فلا تثبت عبادة إلا بنص.

الدليل الثالث: أن الالتفات إلى المعاني وهي المصالح، كان قائما في أزمان لم يكن فيها رسل، أي الفترات بين رسول ورسول، حتى جرت بذلك مصالحهم، فاستقامت معايشهم في الجملة، إلا أنهم قصروا في جملة من التفصيلات فجاءت الشريعة لتتمم مكارم الأخلاق، وأكمل العادات، ولهذا أقرت الشريعة جملة من الأحكام التي جرت في الجاهلية، كالدية، والقسامة، والقراض[1]؛ وأشباه ذلك مما كان عند أهل الجاهلية محمودًا، وما كان من محاسن العادات ومكارم الأخلاق التي تقبلها العقول، وهي كثيرة[2].

١٩٢ - والمعاني الملاحظة في شرعية الأمور العادية في الشريعة هي المصالح، ولكن ما حقيقة هذه المصالح وما كنهها، وما الذي يعد منها مقياسًا للأمر والنهي بحيث يعرف الإذن به عند تأكده، والنهي عند وجود ضده؟.

---

(١) القراض هو شركة المضاربة، وهي التي يكون المال فيها من بعض الشركاء، والعمل على غيره، والشركة في الربح

(٢) الموافقات للشاطبي ج٢ ص ٢١٣ من طبعة الشيخ منير الدمشقي.

إن المصلحة التي جعلت أساسًا لهذا الحكم الديني في الشرع الإسلامي هي التي تتفق مع مقاصده، ومقصد الشرع الإسلامي حفظ الأمور الخمسة المتفق على وجوب حفظها، وهي: النفس، والعقل، والمال، والنسل، والعرض، فقد اتفقت الملل على وجوب حفظها، وتضافرت عليه، بل قد اتفقت العقول كلها على أن الجماعة تقوم على رعاية هذه الأمور وحفظها، وقد ذكر الغزالي أنها لم تبح في ملة قط، ونحن نقول أنها لم تبح في قانون محترم قط، سواء أكان قانونًا يستمد من الدين، أم كان قانونًا أنشأه العقل كقانون سولون الأثيني.

ولقد قسم علماء الأصول الأعمال بالنسبة للمحافظة عليها إلى ثلاثة أقسام، وبنوا المطالبة على أساس ترتيبها، وهي الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات.

فالضروريات ما لابد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدين على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، والمحافظة على هذه الضروريات تكون بإقامة أركانها، وتثبيت قواعدها، ويكون بدرء الاختلال الواقع أو المتوقع فيها، ولهذا أبيحت المأكولات والمشروبات والملبوسات والمعاملات وتنظيمها، وهي التي لا يستقيم الاجتماع إلا بها، ولهذا أيضًا حوربت الجنايات بالقصاص، والدية، وتضمين قيم الأموال، وقطع اليد، والجلد، وهكذا مما كان الغرض منه درء الاختلال الواقع والمتوقع، فأساس الضروريات ألا تقوم الأمور الخمسة إلا بمراعاتها.

وأما الحاجيات فقد تتحقق من دونها الأمور الخمسة السابقة، ولكن مع الضيق، فشرعت الحاجيات للتوسعة، ورفع الضيق المؤدى في الغالب إلى الحرج والمشقة. فإذا لم تراع الحاجيات وقع الناس في حرج ومشقة كإباحة الصيد، والتمتع بالطيبات التي يمكن أن يستغني الإنسان عنها، ولكن بضيق، ومن التوسعة إباحتها.

وأما التحسينيات، فإن تركها لا يؤدي إلى ضيق، ولكن مراعاتها من مكارم الأخلاق ومحاسن العادات، فهي إذن الأخذ بما يليق، وتجنب ما لا يليق من المدنسات التي تأنفها العقول الراجحة، كآداب المأكل والمشرب ومجانبة الإسراف والتقتير، وهكذا، وقليل الأمثلة يدل على ما سواها، مما هو في معناها، كما قال الشاطبي، ولا نريد أن نخوض في تفصيل ما تنطوي عليه هذه الأقسام، وما بينه علماء الأصول فيها، فإن لذلك موضعه فيها، وفيه غناء لطالبه، ومن طلبه وجده مستفيضًا بينًا[1]، وإنما سقنا

---

(١) ارجع إلى بيان هذه المراتب في المستصفى للغزالي، والموافقات للشاطبي، ففي كليهما البيان كاملا.

ذلك، ليكون الضابط الأول الذي ترجع إليه المصالح، ففي المحافظة على هذه الأمور مصلحة، وفي غيرها مفسدة.

١٩٣ - ولننتقل بعد ذلك إلى الأمور التي يجد فيها الإنسان مصلحته أو منفعته، وصلتها بهذه الأمور الخمسة، لنعرف أهي من المصلحة التي تدور حولها الأحكام وجودًا وعدمًا، أم ليست منها، أو هي هراء لا يلتفت إليها في حكم عام يقرر لتنظيم الجماعة، وإقامة بنيانها على أساس سليم أم غيرها؟.

إن الملاحظ في هذا الوجود أن المصالح في أغلب أحوالها ليست خالصة من مفاسد تتأشب بها، والمفاسد لا تخلو من مصلحة تقترن بها، فالمنافع متصلة بمضار، والمضرة لا تخلو من نفع، ويعلل الشاطبي تلك الحقيقة الثابتة في هذا الوجود بأن المصالح مشوبة بتكليفات ومشاق تقترن بها أو تسبقها أو تلحقها، كالأكل، والشرب، واللبس، والسكنى، والركوب، والزواج، وغير ذلك، فإن هذه الأمور لا تنال إلا بكد وتعب، كما أن المفاسد الدنيوية ليست بمفاسد محضة من حيث موقع الوجود، إذ ما من مفسدة تفرض في العادة الجارية إلا اقترن بها، أو تبعها من الرفق، واللطف، ونيل اللذات كثير، وذلك أن هذه الدار وضعت على الامتزاج بين الأمرين. فمن ابتغى استخلاص أحدهما من الآخر لم يستطع، والتجربة على ذلك شاهد صدق، وذلك لأن هذه الدنيا دار ابتلاء، كما قال تعالى: ﴿... وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً ... ﴿٣٥﴾﴾ [الأنبياء] وكما قال جل وعلا: ﴿... لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً ... ﴿٢﴾﴾ [الملك][1].

١٩٤ - هذا ما يلاحظ بادي النظر في الوجود، ولقد قسم ابن القيم الأشياء إلى خمسة أقسام على حسب الفرض العقلي، من غير نظر إلى تحقيقها في الوجود.

القسم الأول ما تكون مصلحته خالصة، والثاني ما تكون مصلحته راجحة، والثالث ما يكون ضرره خالصا، والرابع ما يكون ضرره راجحًا، والخامس ما يستوي ضرره ونفعه.

وذكر أن هذا تقسيم من حيث الفرض العقلي، أما من حيث الواقع العملي، فقد تنازع أهل النظر والتحقيق في وجود ثلاثة أقسام، وسلموا مجتمعين بوجود القسمين

(١) ملخص بتصرف من الموافقات ج٢ ص١٦.

الآخرين، وهما: ما كان راجح المصلحة، وما كان راجح المضرة، أما بقية الخمسة، وهي ما يخلص للنفع وما يخلص للضرر، وما يستويان فيه، فهي موضع الخلاف بين العلماء.

قال بعض العلماء إن المنفعة الخالصة لا وجود لها، وكذلك الضرر الخالص لا وجود له، وقال ابن القيم في توجيه كلامهم: إن المصلحة هي النعيم واللذة، وما يفضيان إليه، والمفسدة هي العذاب والألم وما يفضيان إليه، وكل أمر لابد أن يقترن به ما يحتاج معه إلى الصبر على نوع من الألم، وإن كان فيه لذة وسرور فلابد من وقوع أذي، لكن لما كان هذا مغموراً بالمصلحة لم يلتفت إليه، ولم تعطل المصلحة لأجله، فترك الخير الكثير الغالب لأجل الشر القليل المغلوب، وكذلك الشر المنهي عنه، إنما يفعله الإنسان لأن له فيه غرضًا ووطرًا ما، وهذه مصلحة عاجلة، فإذا نهي عنه وتركه فاتت عليه مصلحته ولذته العاجلة،وإن كانت مفسدته أعظم من مصلحته، بل مصلحته مغمورة جدًا في جنب مفسدته كما قال تعالى في الخمر والميسر: ﴿ ... قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ... ﴿٢١٩﴾ ﴾ [البقرة] فالربا، والظلم والفواحش وشرب الخمر، وإن كانت شرورا ومفاسد فيها منفعة ولذة لفاعلها، ولذلك يؤثرها، ويختارها، وإلا لو تجردت مفسدتها من كل وجه ما آثرها عاقل، ولا فعلها أصلا، ولما كان أعقل الناس أتركهم لما ترجحت مفسدته في العاقبة، وإن كانت فيه لذة ومنفعة يسيرة بالنسبة إلى مضرته(١).

هذه هي الحجة التي ساقها ابن القيم لمن لا يرون في الوجود أمرًا نافعًا نفعًا محضًا، ولا أمرًا هو شر محض، أما الذين أثبتوا ذلك في الوجود فقد قالوا أن في الوجود موجودات هي خير لا شر فيه، وأخرى شر لا خير فيه، الأنبياء الأخيار والملائكة الأطهار خير لا شر فيه، وإبليس اللعين وأعوانه شر لا خير فيه، وإذا كان في الأشخاص من هو خير محض، فكذلك الأعمال لابد أن يكون منها ما هو خير محض، ومنها ما هو شر محض، وقد وصف الله السحر بأنه يضر ولا ينفع قال تعالى: ﴿ ... وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ ... ﴿١٠٢﴾ ﴾ [البقرة] فكان حكمًا بأنه شر محض وليس لنا أن ننكر حكم الله تعالى(٢).

---

(١) مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة ص ٣٤١.

(٢) مأخوذ من مفتاح دار السعادة ص ٤١٢.

وقـد فصل ابن القـيم بين المتنازعين بقـوله: وفصل الخطاب في المسـألة إذا أريد بالمصلحة الخالصة أنها في نفسها خالصة لا تشوبها مفسدة، فلا ريب في وجودها، وإن أريد المصلحة التي لا تشوبها مشقة، ولا أذي في طريقها والوسيلة إليها، ولا في ذاتها، فليست بموجـودة بهذا الاعتبـار، إذ المصالح والخيرات، واللذات والكمـالات، كلها لا تنال إلا بحظ من المشقة، ولا يعبر إليها إلا على جسر من التعب، وقد أجمع عقلاء كل أمـة على أن النعيم لا يدرك بالنعـيم، وأن من آثر الراحـة فاتتـه الراحة، وأنه بحـسب ركوب الأهوال، واحتـمال المشاق، تكون الفرحة واللذة، فـلا فرحة لمن لا هم له، ولا لذة لمن لا صبـر له، ولا نعيم لمن لا شـقاء له، ولا راحـة لمن لا تعب له، بل إذا تعب العبد قليلاً استـراح طويلاً، وإذا تحمل مشقة الصبر ساعة قاده لحـياة الأبد، وكل ما فيه أهل النعيم المقـيم فهو صـبر ساعـة، والله المستـعان، ولا قوة إلا بالله، وكلمـا كانت النفوس أشرف والهمة أعلى، كان تعب البدن أوفر، وحظه من الراحة أقل[1].

١٩٥ - ونجد ابن القيم في سياقه الذي اعـتبره فصل الخطاب في هذا الاختلاف، يقرر عدة أمور:

أولهـا: أن بعض المصـالح تكون خـالصة، ولكن المشـقـة إنما تكون في الصبـر للحصول عليها، فالمطلوب مصلحة خالصة، والطريق إليه أشواك مؤلمة.

ثانيها: أنه يقرر أن عظم المشقة يكون مع المصلحة المحضة، إذ يكون بمقدار خيرها الخالص تعب الحصول، وبذل الجهود، والصبر الشديد.

ثالثها: أنه ينتهي إلى أن النفـوس كلما كانت أشرف، والهمـة أعلى، كان تعب البدن أوفر، وراحته أقل، وتكون المنفعة الشخـصية للعامل معنوية، والمنفعة المادية آجلة لا عاجلة، وهنا يلتقي ابن القـيم مع ما يقرره الخلقيون من أنصار مـذهب المنفعة، فهم يقررون أن المنفعة الشـخصية قد تكون معنوية كلما شرفت النفـوس، وكبرت الهمم، إذ يقررون أن من الحـقائق التي لا يعـتريها شك أن الرجـال الذين جربوا أو قـدروا الأمور قدرها، يفضلون المعيشة التي يـتمتعون فيها بحياتهم العقليـة تفضيلاً تامًا، وقلما يرضى إنسان بأن يتحـول إلى بهيم إذا وعد بكل لذات البهيم، بـل لا يرضى الذكي بأن يصير أبله، ولا المتعلم بأن يرتد جـاهلاً، ولا رقيق العواطف ذو الوجدان السليـم بأن يتحول

---

(١) الكتاب المذكور.

غليظًا نهما، ولو اقتنعوا بأن الأبله والبليد والخبيث أكثر رضا بحظهم، بل لا يرضون أن يستبدلوا بما عندهم من الزيادة في العقل والعلم والشعور أكبر اللذات التي ترمي إليها الرغبات المشتركة بينهم وبين هؤلاء، وإذا تخيلوا لحظة أنهم يقبلون ذلك فإنهم يكونون في ساعة شقاء يخيل إليهم معه أنهم يودون استبدال أي شيء آخر - مهما يكن مبغضا عندهم - بما هم فيه[1].

ونرى من هذه كيف التقى الفكر الغربي مع الفكر الشرقي الإسلامي.

١٩٦ - المسألة الثانية مما هو موضع نزاع في تحققه في الوجود، وجود شيء يستوي نفعه وضره، أو مصلحته ومفسدته، أو خيره وشره، فقد أثبت وجوده قوم، ونفاه آخرون، ويقرر ابن القيم ونحن معه، أن هذا القسم لا وجود له في الدنيا، وإن فرضه العقل قسما، ويقول في ذلك: والتفصيل إما أن يكون حصول الفعل أولى بالفاعل، فهو راجح المصلحة، وإما أن يكون عدمه أولى فهو راجح المفسدة، وأما فعل يكون حصوله أولى لمصلحته، وعدمه أولى لمفسدته، كلاهما متساويان، فهذا مما لم يقم دليل على ثبوته، بل الدليل يقتضي نفيه، فإن المصلحة والمفسدة، والمنفعة والمضرة، واللذة والألم إذا تقابلا فلابد أن يغلب أحدهما الآخر فيصير الحكم للغالب، وإما أن يتدافعا ويتصادما بحيث لا يغلب أحدهما الآخر فغير واقع، فإنه إما أن يقال يوجد الأثران معًا، وهو مجال لتصادمهما في المحل، وإما أن يقال يمتنع وجود كل من الأثرين، وهو ممتنع لأنه ترجيح لأحد الجائزين من غير المرجح، وهذا المجال إنما نشأ من فرض تدافع المؤثرين وتصادمهما، وهو محال[2].

ومعنى هذا الكلام أن فرض تساوي النفع والضرر في أمر فرض لأمر مستحيل؛ لأنه لا يظهر في الوجود عند التناول إلا لأمر راجح الضرر أو راجح النفع، فيعطي الإذن أو المنع على حسب الحال الراجحة، ولا يمكن أن يظهر عند التناول متساوي الأمرين؛ لأنهما يتساويان فيتصادمان فلا يوجد الأثران، وهما النفع والضرر، بقدر متساو في الوجود، إذ تصادمهما يقتضي سلب كل واحد أثر الآخر، فيسلب جانب النفع ما في الجانب الآخر من ضرر، ويسلب جانب الضرر ما في الجانب الآخر من

---

(١) رسالة المنفعة لجون استيوارت ميل ترجمة الأستاذ المرحوم محمد عاطف بركات طيب الله ثراه ورضي الله عنه ص ١٥.

(٢) مفتاح دار السعادة ص ٣٤٣.

نفع، إذن ففرض وجود الأثرين مستحيل، وكذلك فرض امتناع الأثرين، وهما الضرر والنفع عند التناول، يقتضي أن يكون الأمر سلبيًا ليس فيه نفع ولا ضرر، مع وجود داعيهما، فيكون الأمر قد وجد، ولا أثر له في الوجود وهذا مستحيل، وفوق هذا ترجيح عدم وجود أثر لجانبي النفع والضرر على وجود أثرين لهما مستحيل؛ لأنه ترجيح لأحد المتساويين على الآخر بلا مرجح، إذ فرض الوجود والعدم بالنسبة لأثريهما فرضان متساويان لا يصح أن يرجح جانب أحدهما على جانب الآخر.

١٩٧ - وخلاصة ما يرمي إليه ابن القيم أن الأمر المتساوي الضرر والنفع يفرض في العقول، ولا يحققه الوجود، لأنه في وجوده لا يكون إلا راجح النفع أو راجح الضرر، وقد يكون راجح الضرر في وقت، وراجح النفع في وقت آخر، فيعطي من الأحكام ما يكون مناسبًا للراجح في كل وقت بما يناسبه، ويختلف الحكم حينئذ باختلاف الأحوال.

هذا ما يراه ابن القيم، وهو معقول في ذاته، ويتفق مع ما نراه في الوجود. ولكن الطوفي في رسالته يرى أن فرض النفع والضرر بقدر متساو في أمر يقع في الوجود، وقال إنه يحكم القرعة في هذه الحال، فهو يقول:

إن المصالح والمفاسد قد تتعارض، فيحتاج إلى ضابط يدفع محذور تعارضها، فنقول: كل حكم نفرضه فإما أن تتمحض مصلحته أو مفسدته.. فإن تمحضت المصلحة حصلت.. وإن تمحضت المفسدة دفعت.. وإن اجتمع فيه الأمران المصلحة والمفسدة، فإن أمكن تحصيل المصلحة ودفع المفسدة تعين. وإن تعذر وفعل الأهم أو دُفع، إن تفاوتا في الأهمية، وإن تساويا فبالاختيار أو القرعة.

وإن تعارضت مصلحتان، أو مفسدتان، أو مصلحة ومفسدة، وترجح كل واحد من الطرفين من وجه دون وجه، اعتبرنا أرجح الوجهين تحصيلا أو دفعا فإن استويا في ذلك عدنا إلى الاختيار أو القرعة[١].

وترى من هذا النقل الصريح أنه يقرر جواز وقوع أمر قد تساوت مصلحته ومفسدته، أو نفعه وضرره، وظهور أثرهما في الوجود بقدر متساو، ويفرض لهما حكمًا وهو الأخذ بالقرعة.

---

(١) رسالة الطوفي المنشورة بمجلة المنار، ج٩ ص ٧٦٨.

١٩٨ - وعلى ذلك يكون بين أيدينا نظران مختلفان جد الاختلاف:

أحدهما: نظر ابن القيم الذي لا يرى في الوجود أمرين متساويين في الضرر والنفع ويضهر أثرهما بقدر متساو غير راجح أحدهما على الآخر عند الأخذ، بل عنده أن الأمر لا يظهر في الوجود إلا راجح الضرر، أو راجح النفع، وقد تختلف حاله باختلاف الأوقات.

ثانيهما: نظر الطوفي، وهو يرى أن الأمر قد يقع في الوجود متساوي الطرفين، متساوي النفع والضرر، ويرى أن تحصيله حينئذ أو دفعه يكون بالقرعة.

ولنا في كلام الطوفي نظر، فإنه يرد عليه ما نقض به ابن القيم ذلك القول، وقد بين أنه يؤدي إلى أمور محالة لا يصدقها العقل، وما يؤدي إلى أمور محالة في نظر العقل هو محال أيضا، ثم إن الاستقراء في الوجود يؤدي إلى صحة نظر ابن القيم ومن سلك مسلكه؛ لأنه لا يجد الإنسان أمرا في الوجود يكون متساوي النفع والضرر في جميع الأوقات، ولجميع الناس، ولكن الشيء قد تختلف مصلحته ومفسدته باختلاف الناس، وباختلاف أحوال الشخص الواحد، وباختلاف ملابسات الأمة، فالدواء نافع في حال السقم، ضار في حال السلامة، واختلاف الأثر باختلاف حال الصحة والسقم، وإن كانت أوصاف الشيء لم تختلف، وخواصه لم تتغير.

وكان البيان العلمي يوجب على الطوفي ما دام يضع الأحكام، ويقرنها بالأشياء أن يضرب المثل، وخصوصًا أن ذلك الأمر يتنازع المحققون من العلماء إمكان وجوده، وأنه شوهد وعُوين، وما كان ينبغي أن يضع الأحكام، وهو يتكلم في مصالح العباد الواقعة المقررة لأمور في وجودها نزاع من غير أن يقطع الخلاف بحادثة واقعة، ويقرر لها حكمها.

ولئن فرضنا أمرين متساويين في النفع والضرر، وظهر أثرهما في الوجود بقدر متساو، لكان عجبًا أن يكون حكمه أن نأخذ القرعة، فإن أنتجت تحصيله حصلناه مع ما يطوي في ثناياه من مفسدة، ويكون علينا أن نفعل المفسدة، بل أن نقدم مختارين عليها، وأن نقبل تحصيلها مطمئنين إليها؛ لأن القرعة أوجبتها، وإن أنتجت القرعة الترك تركناه، ونهمل ما فيه من منفعة، وقد نكون لها طالبين، وهي لنا لازمة.

وإن الحق يوجب علينا إن سايرنا الطوفي في نظره، واعتبرنا غير الممكن موجودا واقعا، أن ننظر نظرًا آخر، أن ننظر إلى الشخص من حيث طلبه الأمر، فإن كان في حاجة توجب تحصيل ما في الأمر من منفعة، ويهون ما فيه من ضرر بجوار ما يسد من حاجة، وجب أن يحصل (ويكون راجح المصلحة)، وإن كان في غير حاجة ملحة، أو ضرورة ملجئة، كان جانب الضرر واجب الملاحظة، لأن دفع المضار مقدم على جلب المصالح.

هذا ما يؤدي إليه النظر السليم، فإن المضطر يأكل لحم الخنزير مع ما فيه من ضرر، ويأكل الميتة مع ما فيها مما تعافه نفس الإنسان في غير حال الاضطرار.

وإنك ترى أننا إن نظرنا إلى حال الشخص ذلك النظر، نكون لا محالة منتهين إلى ترجيح جانب على جانب، ولو بالاعتبار الشخصي، وهذا ترجيح كاف لتقرير الأحكام، ووضعها على أسس قويمة، لا على أساس القرعة، وهو أيضًا ينتهي إلى أن فرض الضرر والنفع متساو في أمر واحد في كل الأحوال ولكل الأشخاص، أمر فيه ثابت في الدنيا.

١٩٩ - انتهينا من ذلك التحقيق العلمي الذي خضنا عُبابه، إلى أن الأمور في الدنيا إما راجحة النفع، وإما راجحة الضرر، ويندر في الوجود ما يكون محضًا للنفع، أو الضرر، ويمتنع ما يكون متساوي الطرفين من كل الوجوه، وفي كل الأحوال، ولكل الأشخاص.

وجهة المصالح هي المطلوبة أو المأذون فيها، وجهة المفاسد هي المتنوعة، فإن طُلب الأمر فالمصلحة هي المطلوبة فيه شرعا، وليس الضرر فيه بمطلوب ولكنه يجيء بالاقتران والتبع، لا بالقصد والطلب، فلا يمكن أن يكون الضرر مقصودًا للشارع، ولو قصدًا تبعيًا، كما لا يمكن بحال من الأحوال أن يكون الضرر مطلوبًا.

وكذلك إذا نهى الشارع عن أمر فيه مصلحة غير راجحة، فالشارع ما نهى عن المصلحة لا بالقصد ولا بالتبع، ولكنه نهي عن الضرر لذات الضرر. فإن الامتناع عنه مقترن بالامتناع عن بعض المصالح، ولقد قرر ذلك الشاطبي تقريرًا كاملاً، فقال في ضمن ما قال:

المصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتياد، فهي المقصودة شرعًا، ولتحصيلها وقع الطلب على العباد، ليجري قانونها على أقوم طريق،

وأهدى سبيل، وليكون حصولها أتم وأقرب، وأولى بنيل المقصود على مقتضى العادات الجارية في الدنيا، فإن تبعها مفسدة أو مشقة فليست بمقصودة في شرعية ذلك الفعل وطلبه، وكذلك المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة في حكم الاعتياد - فدفعها هو المقصود شرعًا، ولأجله وقع النهي ليكون دفعها على أتم وجوه الإمكان العادي في مثلها، حسبما يشعر به كل ذي عقل سليم، فإن تبعتها مصلحة أو لذة فليست هي المقصودة بالنهي عن ذلك الفعل، بل المقصود ما غلب في المحل. وما سوى ذلك ملغي في مقتضى النهي، كما كانت المفسدة ملغاة في جهة الأمر[1].

وترى من هذا أنه يصرح بأن جهة المصلحة هي المطلوبة من الشارع فيما تأشبت فيه المضار بالمنافع، وجهة المفسدة هي المنهي عنه فيما يكون في المضرة من بعض النفع، ومثل الشارع كمثل الطبيب إذا سقي المريض الدواء المر لا يعطيه إياه لمرارته، وهو جهة المضرة فيه، بل يعطيه إياه لما فيه من الشفاء، وكتحريمه بعض الطيبات من الأطعمة عليه في وقت مرضه لا تحريم جهة النفع فيها، بل التحريم منصب على جهة المضرة، وهو عجز المعدة عن هضمها، فتكون عبئا على الجسم والعصب.

وخلاصة القول أن الشارع لا يأذن إلا بما هو مصلحة، ولا ينهى إلا عما هو مفسدة. وفي طاقة العقل البشري أن يدرك أوجه المصلحة في شئون الدنيا، ويعرفها، فيحصّلها بأمر الشارع، وإن لم يرد نص صريح خاص عنها؛ لأن الأوامر العامة، واستقراء الأحكام، تدل على أن الشريعة تتجه في كلياتها، وجزئياتها إلى جلب المصلحة، ودفع المفسدة.

أما ما يتصل بعلاقة الشخص بربه فمعرفة أوجه المصالح فيه غير متيسرة، وإن كان العقل يدرك بعض حِكَمها المناسبة في الجملة، ولذلك كان له أن يأخذ بمصالح الدنيا، وإن لم يكن نص خاص[2]، وليس له أن يشرع عبادة من غير نص، وإلا كان ذلك بدعة في الدين، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار، كما صرح الحديث.

٢٠٠ - ولقد أثار فقهاء المسلمين ارتباط الشهوات بالمصالح، أو الهوى بالمنافع، أيعتبر الهوى أو الشهوة ملازمًا للمصلحة المعتبرة شرعًا لا يفترقان، أم قد تنفصل

---

(١) الموافقات ج٢ص١٧.

(٢) على خلاف بين العلماء سنبينه قريبا.

المصالح عن الأهواء والشهوات، كما أثار ذلك علماء الأخلاق عند الكلام في مذهب المنفعة، مؤيدين أومعارضين الاتصال بين اللذائذ والمنافع، أو بين الأهواء والمصالح، كما يعبر علماء المسلمين.

وأثار فقهاء المسلمين حال المصالح إذا تعارضت، فكانت مصلحة قوم ضرر آخرين، أو كانت المصلحة في بعض ناحية من نواحي الأمة فيها ضرر في بعض النواحي، أثار فقهاء المسلمين الكلام في هذين الأمرين كما أثاره علماء الأخلاق فيهما بالنسبة لمذهب المنفعة.

٢٠١ - وقد قرروا بالنسبة للأمر الأول، وهو ارتباط الأهواء بالمصالح، أن التلازم بينهما غير ثابت، فمصالح الشرع المعتبرة المقررة لا تلاحظ فيها الأهواء والشهوات المجردة، بل يعتبر من المصالح ما يقيم شأن الدنيا على أن تكون قنطرة للآخرة، أي ما يقيم شأن الدنيا على أن تكون الحياة فيها فاضلة متعاونة، لا متقاطعة متدابرة، ولذلك يقول الشاطبي في بيان المصالح الملاحظة شرعا: المصالح المجتلبة شرعا، والمفاسد المستدفعة، إنما تعتبر من حيث تقام الحياة اندنيا للحياة الآخرة، لا من حيث أهواء النفوس في جلب المصالح العادية أو درء مفاسدها العادية(١).

ويسوق أدلة أربعة لإثبات أن المراد بالمصالح ليس هو ما يكون ملازما للهوى أو الشهوات المجردة.

أول هذه الأدلة أن الشريعة جاءت لتخرج المكلفين عن دواعي أهوائهم لأن الله سبحانه وتعالى يقول: ﴿وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ... ﴿٧١﴾﴾ [المؤمنون] فما جاءت لاتباع الأهواء والشهوات، ولكن جاءت لتقوية الإرادة، وتكوين الخلق الكامل، والمصالح التي يقوم بها بناء الجماعة ثابتا قوي الدعائم، وليست هذه هي المصالح المرتبطة بالشهوة.

ثانيها: اتفاق العقلاء من أقدم العصور على أن المصلحة ما به قوام الحياة وما يقوم عليه الاجتماع، وأن ذلك قد يشوب المحافظة عليه آلام لا لذات، ومع ذلك يعد هو المطلوب مع ما يحف به من مكاره، لا يكون فيها هوى الإنسان محققًا، وأن ملاحظة ذلك من جانب العقلاء في كل أمة في الغابر والحاضر يدل على أن جانب الهوى غير داخل في تقدير المصلحة.

---

(١) الموافقات ج٢ص٢٥.

ثالثها: أن المنافع والمضار في غالب أمرها إضافية لا حقيقية، ومعنى كونها إضافية أنها منافع أو مضار في حال دون حال، وبالنسبة إلى شخص دون شخص، أو وقت دون وقت. فالأكل والشرب مثلا منفعة للإنسان ظاهرة ولكن عند وجود داعية الأكل، وكون المتناول لذيذًا طيبًا، لا كريهًا ولا مرا، وكونه لا يولد ضررًا عاجلاً، ولا آجلاً، وجهة اكتسابه لا يلحقه بها ضرر عاجل ولا آجل، ولا يلحق غيره بسببه أيضا ضرر عاجل ولا آجل، وهذه الأمور قلما تجتمع، فكثير من المنافع تكون ضررًا على قوم، لا منافع، أو تكون ضررًا في وقت أو حال، ولا تكون ضررًا في أخرى، وهذا النظر كله إنما أساسه كون المصالح مشروعة لإقامة هذه الدنيا، لا لنيل الشهوات، ولا لإجابة داعي الهوى.

رابعها: أن الأغراض في الأمر الواحد تختلف، بحيث إذا نفذ غرض بعض تضرر آخر لمخالفة غرضه، فحصول الاختلاف في أكثر الأحوال يمنع أن تكون الشريعة في ملاحظتها المصالح تلاحظ الغرض أو الهوى؛ لأنه لا تستقر أحكامها، ولا تضبط قواعدها، إلا بملاحظة المصالح مطلقة عن ملاحظة الأغراض والأهواء[1].

٢٠٢ - هذا هو الأمر الأول، ولننتقل إلى الثاني، وهو ما تطلبه الشريعة عند تعارض المصالح، وتعارض المفاسد، بحيث يكون في الأخذ ببعض المصالح إهمال لمصلحة آخرين، أو في دفع المفاسد ضرر للآخرين، فقد قرر فقهاء المسلمين الذين عنوا بتفصيل القول في المصالح أنه يرجح أكثرها جلبا للمصالح من حيث المقدار، والحاجة إليه، ودفعا للفساد من حيث المقدار، وقوة الأذي فيه، وأوضح مقال لهم في ذلك ما جاء في الموافقات للشاطبي[2]. ومفتاح دار السعادة لابن القيم، ورسالة الطوفي.

وقد قال ابن القيم: إذا تأملتَ شرائع دين الله التي وضعها بين عباده وجدتها لا تخرج عن تحصيل المصالح الخالصة أو الراجحة بحسب الإمكان، وإن تزاحمت قُدم أهمها وأجلها وإن فات أدناها، كما لا تخرج عن تعطيل المفاسد الخاصة أو الراجحة بحسب الإمكان، وإن تزاحمت عُطل أعظمها فسادا باحتمال أدناها، وعلى هذا وضع أحكم الحاكمين شرائع دينه، دالة عليه، شاهدة له بكمال علمه وحكمته، ولطفه بعباده

---

(١) الموافقات ج٢ ص٢٦، ٢٧.

(٢) راجع الجزء الثاني من الموافقات، فهذا الموضوع مبثوث فيه في مواضع مختلفة.

وإحسانه إليهم، وهذه الجملة لا يستريب فيها من له ذوق من الشريعة وارتضاع من ثديها، وورود من صفو حوضها[1]

وقال الطوفي: إن تعددت بأن كان في الموضع مصلحتان أو مصالح، فإن أمكن تحصيل جميعها حُصّل، وإن لم يمكن حُصّل الممكن، فإن تعذر تحصيل ما زاد على المصلحة الواحدة، فإن تفاوتت المصالح في الاهتمام بها حُصّل الأهم منها[2].

٢٠٣ - ونرى من هذه النقول وما سبقها أن فقهاء المسلمين في تعليلهم أحكام الشريعة، وفي بيان أصل الاستنباط بالمصالح، يقررون أن المصلحة أو المنفعة المطلوبة من الشارع هي منفعة أكبر عدد ممكن بأقوى قدر ممكن، وأن الضرر الذي يدفع هو أقوى ضرر لأكبر عدد، والأمور في ذلك نسبية إضافية، وأن هذا النظر يتفق تمام الاتفاق مع أقوال الفلاسفة الذين ناصروا مذهب المنفعة في القوانين والأخلاق. فقد قال بتنام:

إن صنوف المنافع متعددة، وقد يتفق تضارب منفعتين في وقت من الأوقات، وما الفضيلة إلا ترك منفعة صغيرة للحصول على منفعة كبيرة، أو ترك منفعة مؤقتة لنيل منفعة دائمة. أو منفعة مشكوك فيها لمنفعة محققة، وبهذا الذي قررناه ظهر لك مفهوم أصل المنفعة جليا، وأن محاولة فهمه من طريق غير الذي قررناه يفضي إلى الخطأ في إدراكه[3].

١٠ - المصلحة والنصوص:

٢٠٤ - شرحنا في الجزء السابق من بحثنا كيف قامت الشريعة الإسلامية على المصالح. وبيّنا أن أوجه المصالح في المعاملات بين الناس يمكن معرفتها وإدراكها. وأن أوجه المنفعة في العبادات لا يمكن إدراكها إدراكًا كاملاً. ونقلنا لك أقوال العلماء الذين بحثوا هذا المقام. وتقريرهم أن معاني المعاملات التي يدركها المكلف ملاحظة في شرعها. والعبادات غير ذلك.

وبينا الضوابط التي ضبطت بها المصالح المطلوبة، والتي كانت هي المعاني المقصودة في شرعية المعاملات الإسلامية.

---

(١) مفتاح دار السعادة من ص٣٥٠.

(٢) المنار ج٩، ص ٧٦٨.

(٣) أصول الشرائع لبتنام ترجمة المرحوم أحمد فتحي زغلول.

وأشرنا إلى أن المنصوص عليه فيه المصلحة بلا شك، وأن العلماء اختلفوا في اعتبار المصلحة أصلاً مستقلاً، بأن يكون كل أمر فيه مصلحة مستوفية لشرائط المصلحة المعتبرة، أمرًا مشروعًا، ولو لم يكن ثمة نص شاهد لهذا النوع من المصلحة بالذات، وأنه إن كان هناك نص شاهد فاتفاق الفقهاء على أن ملاحظة هذه المصلحة أمر شرعي جاء به النص، لأنه ثبت اعتبارها في الموضع الذي ثبتت فيه بالقياس على النص الذي شهد لنوعها بالاعتبار.

٢٠٥ - والآن نريد أن نفصل القول في ذلك المقام بعض التفصيل، فنقول: إن المصالح التي ليس لها نص خاص يشهد لنوعها بالاعتبار تسمي المصالح المرسلة، وكونها أصلاً فقهيًا موضع نظر بين الفقهاء، وقد ادّعى القرافي أن الفقهاء جميعًا أخذوا بها، واعتبروها دليلاً في الجزئيات، وإن أنكر أكثرهم كونها أصلا في الكليات، وقد قال في ذلك:

المصلحة المرسلة غيرنا يصرح بإنكارها، ولكنهم عند التفريع تجدهم يعللون بمطلق المصلحة. ولا يطالبون أنفسهم عند الفروق والجوامع بإبداء الشاهد لها بالاعتبار، بل يعتمدون على مجرد المناسبة، وهذا هو المصلحة المرسلة[1].

وسواء أصحت تلك الدعوى أم لم تصح، فمن المؤكد أن اعتبار المصالح التي لا يشهد لها نص خاص بالاعتبار - نظر العلماء إليها يختلف، فإن لم يكن في أصل الأخذ، فعلى الأقل في مقدار الأخذ، كما يحسب القرافي.

وقد انقسمت أقوال العلماء في ذلك إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: الشافعية ومن نحا نحوهم، وهؤلاء لا يأخذون بالمصالح المرسلة التي لا يوجد شاهد من الشارع باعتبارها؛ لأنهم لا يأخذون إلا بالنصوص والحمل عليها بالقياس الذي يكون أساسه وجود ضابط يضبط ما بين الأصل والفرع، أي ما بين المنصوص عليه، والملحق به، وإن سايرنا القرافي، فإننا نقول أنه يندر أن يأخذوا بمصلحة مرسلة من غير قياس.

القسم الثاني: الحنفية ومن شاكلهم ممن يأخذون بالاستحسان مع القياس فإن الاستحسان مهما يكن فيه لا يخلو من اعتماد على المصالح المطلقة، ولو أنصفنا الحقيقة

(١) تنقيح الفصول ص ٢٠٠.

لقلنا أن مجيء المصالح في استنباطهم أكثر من الشافعية، وإن كان القدر في ذاته قليلاً، حتى لم تحسب تلك المصالح أصلا من أصولهم لندرة اعتمادهم المجرد عليها.

القسم الثالث: الغلاة في الأخذ بالمصالح، حتى قدموا المصلحة على النص في معاملات الناس، واعتبروها مخصصة له، بل اعتبروها مخصصة للإجماع، أي أن العلماء إذا أجمعوا على أمر بنص، ووُجد مخالفا للمصلحة في بعض وجوهه قُدم اعتبار المصلحة، واعتبر ذلك أيضا تخصيصا، وقد قال هذا القول الطوفي.

القسم الرابع: المعتدلون، وهم الأصح بصرًا، وأولئك اعتبروا المصالح المرسلة في غير موارد النص المقطوع به، وأولئك أكثر المالكية، ولنتكلم في آراء هذين القسمين الأخيرين.

٢٠٦ - لقد حمل اللواء في وقوف المصالح في وجه النصوص، على النصوص في المعاملات، الطوفي، وبين ذلك في شرحه لحديث: «لا ضَرَرَ ولا ضِرار» فقال: في المصلحة إذا عارضت النص أو الإجماع، إن خالفاها وجب تقديم رعاية المصلحة بطريق التخصيص والبيان لهما، لا بطريق الافتيات عليهما، ثم يقول: واعلم أن هذه الطريقة التي قررناها مستفيدين لها من الحديث المذكور ليست هي القول بالمصالح المرسلة على ما ذهب إليه مالك، بل هي أبلغ من ذلك، وهي التعويل على النصوص والإجماع في العبادات والمقدرات، وعلى اعتبار المصلحة في المعاملات وباقي الأحكام... وإنما اعتبرنا المصلحة في المعاملات دون العبادات، وشبهها؛ لأن العبادات حق للشارع خاص به، ولا يمكن معرفة حقه كما وكيفا وزمانا ومكانا إلا من جهته، فيأتي به العبد على ما رسم له، ولأن غلام أحدنا لا يعد مطيعًا خادمًا له إلا إذا امتثل ما رسم سيده وفعل ما يعلم أنه يرضيه، فكذلك هاهنا، ولهذا لما تقيدت الفلاسفة بعقولهم ورفضوا الشرائع أسخطوا الله عز وجل، وضلوا وأضلوا، وهذا بخلاف حقوق المكلفين، فإن أحكامها سياسة شرعية، وُضعت لمصالحهم، وكانت هي المعتبرة وعلى تخصيصها المعول.

ولا يقال أن الشرع أعلم بمصالحهم، فلنأخذ من أدلته، لأنا نقول قد قررنا أن المصلحة من أدلة الشرع، وهي أقواها، وأخصها، فلنقدمها في تحصيل المصالح. ثم إن هذا إنما يقال في العبادات التي تخفي مصالحها عن مجاري العقول والعادات، أما

مصلحة سياسة المكلفين في حقوقهم، فهي معلومة لهم بحكم العادة والعقل، فإذا رأينا الشرع متقاعدا عن إفادتها علمنا أنا أحلنا في تحصيلها على دعايتنا[1].

٢٠٧ - ومقصد الطوفي من كلامه أن يقدم المصلحة على النص والإجماع في المعاملات بين الناس، بل إنه ليصرح بذلك فيقول إن الاستدلال بالمصلحة أقوى أنواع الاستدلال، ففي رسالته:

المصلحة وباقي أدلة الشرع إما أن يتفقا أو يختلفا، فإن اتفقا فبها ونعمت، كما اتفق النص والإجماع والمصلحة على إثبات الأحكام الخمسة الكلية الضرورية، وهي قتل القاتل، والمرتد، وقطع السارق، وحد القاذف والشارب، ونحو ذلك من الأحكام التي وافقت فيها أدلة الشرع المصلحة، وإن اختلفا فإن أمكن الجمع بينهما بوجهة ما جمع، مثل أن يحمل بعض الأدلة على الأحكام والأحوال دون بعض على وجه لا يخل بالمصلحة، ويفضي إلى التلاعب بالأدلة أو بعضها، وإن تعذر الجمع بينها، قدمت المصلحة، على غيرها، لقولهﷺ: «لا ضَرَرَ ولا ضِرار»، وهو خاص في نفي الضرر المستلزم لرعاية المصلحة، فيجب تقديمه، ولأن المصلحة هي المقصودة من سياسة المكلفين بإثبات الأحكام، وباقي الأدلة كالوسائل والمقاصد واجبة التقديم على الوسائل[2].

ولقد ساق الأدلة لإثبات وجهة نظره، ومنها الحديث السابق، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴿٥٧﴾ قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَٰلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ ﴿٥٨﴾﴾ [يونس].

وأخذ يسوق آيات قد لوحظت المصلحة في أحكامها مثل قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ ... ﴿١٧٩﴾﴾ [البقرة] وقد بين وجه تقديم المصلحة على النصوص للنّسخ، وعدم قبول المصلحة له، وإن النصوص من النّسخ لا تسلم من التخصيص. وهكذا.

وإن قيل في الاعتراض عليه أن المصالح بلا شك ملاحظة، ولكن الشارع هو الذي جعل المصلحة أصلا، فتقديمها تقديم بعض الأصول على بعض، وإليك قوله: فإن قيل: الشرع أعلم بمصالح الناس، وقد أودعها أدلة الشرع وجعلها أعلامًا عليها تعرف

(١) تفسير المنار ج٩. ص ٧٦٩ من مجلة المنار أيضا المجلد التاسع.

(٢) الرسالة ج٧، من المنار ص ٢٦٧.

بها، فترك أدلته لغيرها مراغمة ومعاندة له، قلنا: فأما كونه أعلم بمصالح المكلفين فنعم، وأما كون ما ذكرناه من رعاية المصالح تركا لأدلة الشرع بغيرها فممنوع، إنما تترك أدلته بدليل شرعي راجح عليها مستند إلى قوله ﷺ: «لا ضَرَرَ ولا ضِرار» كما قلتم في تقديم الإجماع على غيره من الأدلة، ثم إن الله عز وجل جعل لنا طريقا إلى معرفة مصالحنا عادة، فلا نتركه لأمر مبهم يحتمل أن يكون طريقا إلى مصلحة، ويحتمل ألا يكون[1].

٢٠٨ - هذا مسلك الطوفي يرمي في جملته كما رأيت إلى تقديم رعاية المصالح على النصوص، بل النصوص التي يؤيدها الإجماع، وذلك التقديم في المسائل المتصلة بمعاملات الناس؛ وذلك لأن شرع الله فيها قاصد إلى المصلحة ونصوصه وسائل مرشدة إليها، فإن تحققت هي من غير طريق هذه الوسائل قُدم اعتبارها إن ناقضتها، لأن المقاصد مقدمة على الوسائل.

ولنا في كلامه نظرة فاحصة، وقبل أن نخوض في فحص قوله، نبين موضع النزاع بينه وبين غيره من الفقهاء الذين ارتضينا طريقهم. وهم الذين اعتبروا المصلحة أصلا فقهيا قائما بذاته يؤخذ بها، وإن لم يكن نص خاص شاهد لها أو لنوعها بالاعتبار، فإن بيان موضع النزاع هو الأساس الأول لحسم الخلاف بين المختلفين، بل إن سقراط يحسب أن كل خلاف بين المتجادلين أساسه جهل بموضع النزاع عند أحد الطرفين، ولو حرر لكليهما لحسم الخلاف، وتم الوفاق.

لقد اتفق الذين قالوا أن المصلحة أصل قائم بذاته يؤخذ به حيث لا نص في الموضع، على أنه حيث وجدت مصلحة محققة أو غالبة بالعلم أو الظن فهي مطلوبة، وإنما موضع النزاع في وجود المصلحة والنص (القاطع في سنده ودلالته) والتعارض بينهما، لقد فرض الطوفي أن التعارض يتحقق، وأنه يقدم المصلحة على ذلك النص، وفرض المالكيون، ومن سلك مسلكهم من الحنابلة غير الطوفي، أن المصلحة ثابتة حيث وجد هذا النص، فلا يمكن أن تكون هناك مصلحة مؤكدة أو غالبة، والنص القاطع يعارضها، إنما هي ضلال الفكر، أو نزعة الهوى، أو غلبة الشهوة، أو التأثر بحال عارضة غير دائمة أو منفعة عاجلة سريعة الزوال، أو على التحقيق منفعة مشكوك في وجودها، وهي لا تقف أمام النص الذي جاء عن الشارع الحكيم وثبت ثبوتًا قطعيًا لا

(١) المنار ج٩، ص ٧٦٢.

مـجال للنظر فـيه، ولا في دلالتـه، أما إذا ثبـت الحكم بنص قد ثبت بالظن، إذ كـان الاحتمال في سنده، أو كانت دلالته ظنية كدلالة الظاهر، فقد رأيت كيف أثر عن مالك أنه يخصص ما يثبت بالظن، بالقياس إن تضـافرت شواهده، واعتمد على أصل مقطوع به، والمصلحة عنده من ذلك الصنف أيضًا، إن ثبت رجحـانها بطريق قطعي لا احتمال فيه قط، فيكون بين أيدينا أصلان متعارضان، أحدهما ظني في سنده أو دلالته، والآخر قطعي في دواعيـه وتقريره، وفي هذه الحال يقدم القـطعي على الظني، وإن كان النص خبر آحاد يكون تضـعيفا لنسبته، عن طريق الشذوذ في مـتنه؛ لأنه إذا خالف مصلحة راجحـة مؤكدة يكون مخـالفا لمجموعـة الشواهد الشرعـية المثبتـة لطلب المصالح ودفع المضار.

ولقد كنا نود أن يقف الطوفي في النصوص التي تعارضـها المصالح عند هذا الحد الذي وقف عنده المالـكيون، ولـكنه تجـاوز الحد، فـزعم أن المصـالح تقف مـعـارضـة للنصوص القطعية، وأردف ذلك بزعمه أنها تقف أمام الأمور، المجمع عليها. وهنا محز الخلاف ومفصل القول.

٢٠٩ - وإن الأدلة التي سـاقهـا ليـست قاطـعة في دلالتـهـا على مطلوبه، بل الارتباط بينها وبين دعواه ارتباط واهٍ لا يصلح شرطًا لإنتاج دعوى خطيرة كهذه الدعوى التي تفرض أن نصوص الشارع القطعية تجيء مـضادة للمصالح، وأن هذه المقدمات التي ساقها لإثبات دعواه تصلح حجة لمخالفه، بل تكون في إثبات النقيض أقوى دلالة وأكثر إنتاجا، فإن قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ ... ﴿٥٧﴾﴾ [يونس] تدل على اشـتمال نصـوص الشريعة عـلى المصالح، لا على احتمال معارضة المصالح لهـا، فإن الموعظة والهداية والرحمة والشفاء في مطويات نصوصهـا، فلا يمكن أن تكون عارضة لـمصلحة، وإلا ما كانت موعـظة، ولا شفاء ولا رحمة. والآيات التي سـاقها تثبت أن الأحكام المنصـوص عليها جاءت للمـصالح، فلا يمكن أن يكون في نصوص الـشارع ما يعارض المصـالح الحقيـقية المعـتبرة عند العـقلاء مصلحة لا مجال للشك فيهـا، والحديث ينبئ عن أن الشريعة تمنع الضرر والضرار، وما يكون على هذه الشـاكلة من الشرائع لا يمكـن أن تكون نصوصـه معارضـة للمصـالح مناهضة لها، ففرض التعاند إذن بين النصوص والمصالح فرض باطل، وما يبنى عليه من تقديم المصالح على النصوص القطعية في دلالتها وسندها باطل أيضا.

٢١٠ - بقي أن نناقش ما زعمه من أن طريق معرفة المصالح طريق واضح، وأنه لا يصح أن نتركه لأمر مبهم، يحتمل أن يكون طريقا للمصلحة، ويحتمل ألا يكون.

وهنا نجد الطوفي مؤمنًا بالمصلحة الإيمان كله، وليته قد تخلف به الزمان حتى رأي عصرنا الحاضر، وتشابك الإجماع فيه، وتعقد مسائله، وحيرة العلماء في علاجه، وتضارب آرائهم، وتباين مذاهبهم، حتى أن بعضهم ليرى في الأمر المصلحة كلها، وهي واضحة لديه وحده، ويرى الآخر غيرها، وتنحدر المذاهب من فلسفة الخاصة إلى متناحر العامة، فهذا فوضوي، وذاك اشتراكي، وذلك يناصر رأس المال في قوة، وهذا يناصره باعتدال، وأولئك يدعون إلى أن تكون المناجم ملكا للدولة لتكون منفعتها للكافة، وهؤلاء يدعون إلى أن تكون الأراضي على الشيوع لكل آحاد الأمة، وهؤلاء يمنعون الوراثة، وآخرون يجيزونها، وكل حزب بما لديهم فرحون.

فإذا رأينا النصوص القاطعة تحرم الربا، وجاء أنصار رأس المال من غير اعتدال، وهم يرون المصلحة القاطعة في نظرهم توجب تقييد الربا أو تقييد أحواله فتخصص قوله تعالى: ﴿... وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لا تَظْلِمُونَ وَلا تُظْلَمُونَ ﴿٢٧٩﴾﴾ [البقرة] ببعض الأحوال، أو ببعض الناس، أو نحو ذلك، أنكون قد تركنا النص لأمر واضح بين، ويكون اعتمادنا على النص في تعرف المصلحة في مثل هذا المقام اعتمادًا على أمر مبهم غير بين، «ألا إنَّ الحَلالُ بيِّنٌ، وَالحَرَامُ بَيِّنٌ، وبَيْنَهُمَا أُمُورٌ مُشْتَبِهَاتٌ» ولا عاصم لنا من مشتبهات الأزمنة إلا الاعتماد على النصوص القاطعة، ففيها المعاذ، وفيها النور، وفيها الجادة التي لا عوج فيها، والاستمساك بالعروة الوثقي التي لا انفصام لها.

٢١١ - إن المصالح ليست كلها بينة واضحة المناهج، بل منها ما هو بين لا يحتاج إلى بيان وتعريف، ومنها ما هو ملتبس غير بين، والناس في حياتهم الخاصة والعامة يبتلون بمسائل لا يعرفون فيها وجه الصواب والمصلحة، وكذلك في مصالح الكافة قد يختفي وجه المصلحة، فتكون الدراسة، ولا يمكن أن ينتهي الناس إلى الإجماع أن أمرا فيه مصلحة، ويمكن أن يكون من النصوص القرآنية أو الأحاديث الصحيحة ما يعارضه أو يمنعه.

إن الخلاف إذن بيننا وبين الطوفي، أو بين الطوفي ومن يغالون مغالاته في اعتبار المصالح، في أمرين:

أحدهما: فرضه أن المصالح كلها بينة واضحة غير مبهمة، وأن الاعتماد عليها اعتماد على أمر بين لا إبهام فيه، فنحن نرى أن من الأمور ما لا يعرف وجه المصلحة

فيه علـى التعيين، فيكون النص أولى بالاعـتبار، ولا نجعله مـضطربًا يؤخذ به عند من يتبينون المصلحة فيه، ويرفضه من لا يرونهـا فيه، وقد تختلف بعد ذلك آراؤهـم، فيرى الأولون عكس ما كـانوا يرون، ويرى الآخرون مـا كان يرى الأولون، فـتكون نصوص الشارع هزوا ولعبا.

ثانيهما: أن الاستقراء يجعلنا نطمئن إلى أنه لا يمكن أن توجـد مصلحة مستيقن بها، ويعارضـها نص مقطوع به في سنده ودلالته، ولم يأت لنا الطوفي في سـياق قوله بمثل ما استيـقن الناظر فيه بالمصلحة، وكان النص القاطع يمنعهـا، والاستقراء وحده هو الذي يحكم في هذا الأمر.

٢١٢ - ولقد تبين مما تقدم أن مصالح الدنيا متـشابكة مختلطة بالمضار، فلا يمكن أن يستيـقن بمصلحة خالصة قط، وإنما يسـير المرء فيها علـى تقديم أرجح المصالح ودرء أكبر المفاسـد، والأمر فيها كمـا قال العز بن عبد السلام: تَقْدِيمَ الْمُصَـالِحِ الرَّاجِحَةِ عَلَى الْمَرْجُوحَـةِ مَحْمُـودٌ حَسَنٌ، وَأَنَّ دَرْءَ الْمَفَاسِدِ الرَّاجِـحَةِ عَلَى الْمَصَالِحِ الْمَـرْجُوحَةِ مَحْـمُودٌ حَـسَنٌ. وَاتَّفَقَ الْحُكَمَـاءُ عَلَى ذَلِكَ. وَكَـذَلِكَ الشَّرَائِـعُ عَلَى تَحْرِيمِ الـدِّمَاءِ وَالْأَبْضَـاعِ وَالْأَمْوَالِ وَالْأَعْـرَاضِ، وَعَلَى تَحْصِـيلِ الْأَفْضَلِ فَالْأَفْـضَلِ مِنْ الْأَقْوَالِ وَالْأَعْـمَالِ. وَإِنْ اُخْـتُلِفَ فِي بَعْضِ ذَلِكَ فَالْغَـالِبُ أَنَّ ذَلِكَ لِأَجْلِ الِاخْـتِلَافِ فِي التَّسَـاوِي وَالرُّجْحَـانِ، فَيَتَحَيَّرُ الْعِبَادُ عِنْدَ التَّسَاوِي وَيَتَوَقَّـفُونَ إذَا تَحَيَّرُوا فِي التَّفَاوُتِ وَالتَّسَاوِي. وَكَذَلِكَ الْأَطِبَّاءُ يَدْفَعُونَ أَعْظَمَ الْمَرَضَـيْنِ بِالْتِزَامِ بَقَاءِ أَدْنَاهُمَا، وَيَجْلِبُـونَ أَعْلَى السَّلَامَتَيْنِ وَالصِّـحَّتَيْنِ وَلَا يُبَالُونَ بِفَوَاتِ أَدْنَاهُمَا، وَيَتَوَقَّفُونَ عِنْدَ الْحَيْـرَةِ فِي التَّسَاوِي وَالتَّفَاوُتِ؛ فَإِنَّ الطِّبَّ كَالشَّرْعِ وُضِعَ لِجَلْبِ مَصَالِحِ السَّلَامَةِ وَالْعَافِيَةِ، وَلِدَرْءِ مَفَاسِدِ الْمَعَاطِبِ وَالْأَسْقَامِ، وَلِدَرْءِ مَا أَمْكَنَ دَرْؤُهُ مِنْ ذَلِكَ، وَلِجَلْبِ مَا أَمْكَنَ جَلْبُهُ مِنْ ذَلِكَ. فَإِنْ تَعَـذَّرَ دَرْءُ الْجَمِيعِ أَوْ جَلْبُ الْجَمِيعِ فَإِنْ تَسَاوَتْ الرُّتَبُ تُخُيِّرَ، وَإِنْ تَفَاوَتَتْ اُسْتُعْمِلَ التَّرْجِيحُ عِنْدَ عِرْفَانِهِ وَالتَّوَقُّفُ عِنْدَ الْجَهْلِ بِهِ[1].

وإذا كانت المصالح في أغلب أحـوالها متشابكة مع المفاسـد ذلك التشابك فليس ثمة سبيل إلى اليقين بها، وإذا لم يكن ثمة يقين، فلا يمكن أن تعارض نصا مقطوعا به، وهذا فيصل ما بين الطوفي ومالك.

---

(١) القواعد الكبرى للعز بن عبد السلام ج١، ص٤.

٢١٣ - ولنترك الآن الطوفي ومغالاته، ولنتجه إلى مالك واعتداله، لقد أخذ بالمصلحة في المعاملات واعتبرها دليلاً مستقلاً، غير مستند إلى ما سواه، فحيثما وجدت المصلحة أخذ بها، سواء أكان لها شاهد خاص من الشرع بالاعتبار أم لم يكن لها شاهد بالاعتبار أو الإلغاء، وهذا ما يسمى في عرف الفقهاء المصالح المرسلة، قد أخذ بها مالك. وإن عارضتها نصوص ظنية، كان التعارض بينهما، وقد يرجح الأخذ بها، ويخصص النص أو يضعف سنده إن كان عاما، وإن لم يكن ثمة نص معارض أخذ بها، وقد استرسل في ذلك استرسال المدل العريق في فهم المعاني المصلحية، نعم مع مراعاة مقصود الشارع لا يخرج عنه، ولا يناقض أصلا من أصوله، حتى لقد استشنع العلماء كثيراً من وجوه استرساله، زاعمين أنه خلع الربقة، وفتح باب التشريع، وهيهات ما أبعده من ذلك -رحمه الله-، بل هو الذي رضي لنفسه في فقهه بالاتباع بحيث يخيل لبعض الناس أنه مقلد لمن قبله، بل هو صاحب البصيرة في دين الله[1].

٢١٤ - وكان مالك في أخذه بالمصالح المرسلة أصلا مستقلا متبعا لا مبتدعا:

١ - فقد وجد أصحاب رسول الله ﷺ يقومون بأمورمن بعده لم تكن في عهده، فجمعوا القرآن الكريم في المصحف، ولم يكن ذلك في عهد الرسول، لأن المصلحة تقاضتهم ذلك الجمع، إذ خشوا أن ينسى القرآن بموت حفاظهم، وقد رآهم عمر رضي الله عنه يتهافتون في حرب الردة، فخشي نسيان القرآن بموتهم، فأشار على أبي بكر بجمعه في الصحف، واتفق الصحابة على ذلك وارتضوه.

٢ - واتفق أصحاب الرسول من بعده على حد شارب الخمر ثمانين جلدة مستندين في ذلك إلى المصالح، أو الاستدلال المرسل، إذ رأوا الشراب ذريعة إلى الافتراء وقذف المحصنات، بسبب كثرة الهذيان.

٣ - واتفق الخلفاء الراشدون على تضمين الصناع مع أن الأصل أن أيديهم على الأمانة، ولكن وجد أنهم لو لم يضمنوا لاستهانوا بالمحافظة على أمتعة الناس وأموالهم، وفي الناس حاجة شديدة إليهم، فكانت المصلحة في تضمينهم، ليحافظوا على ما تحت أيديهم؛ ولذلك قال عليّ في تضمينهم: لا يصلح الناس إلا ذاك.

٤ - وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يشاطر الولاة الذين يتهمهم في أموالهم، لاختلاط أموالهم الخاصة التي استفادوها بسلطان الولاية، وذلك من باب المصلحة

(١) الاعتصام ج٢ص٣١١.

المرسلة أيضا، لأنه رأي في ذلك صالح الولاة، ومنعهم من استغلال سلطان الولاية لجمع المال، وجر المغانم من غير حل.

٥ - وحكي عنه رضي الله عنه أنه أراق اللبن المغشوش بالماء، تأديبًا للغاش، وذلك من باب المصلحة العامة، لكيلا يغشوا الناس.

٦ - وقد نقل عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قتل الجماعة بالواحد إذا اشتركوا في قتله، لأن المصلحة تقتضي ذلك، إذ لا نص في الموضوع، ووجه المصلحة أن القتيل معصوم، وقد قتل عمدا، فإهداره داع إلى خرم أصل القصاص، واتخاذ الاستعانة والاشتراك ذريعة إلى السعي بالقتل، إذا علم أنه لا قصاص فيه، فإن قيل هذا أمر بدعي، وهو قتل غير القاتل؛ لأن كل واحد لا يعد قاتلا بمفرده، قيل في رد ذلك أن القاتل الجماعة من حيث الاجتماع، فقتلها كلها قتل كالقاتل بمفرده، إذ القتل مضاف إليها كإضافته إلى الشخص الواحد، فنزل الأشخاص المجتمعون لغرض القتل منزلة الشخص الواحد، وقد دعت إلى هذا المصلحة، إذ فيه حقن الدماء وصيانة المجتمع[1].

٢١٥ - وجد مالك ذلك كله وغيره من الثروة الفقهية التي تركها فقهاء الصحابة رضوان الله تبارك وتعالى عنهم، فلم يكن له إلا أن يسلك مسالكهم، وينهج منهجهم من غير ابتعاد عن مقصود الشارع ومرماه، وكانت فتواه بمراعاة المصلحة في المسائل العامة، والمسائل الخاصة.

١ - ومن ملاحظته المصلحة في المسائل العامة إجازته بَيعة المفضول، وهو الذي يوجد من هو أولى منه بالخلافة، لأن بطلانها يؤدي إلى فساد واضطراب في الأمور، وعدم إقامة مصالح الناس في الدنيا، وفوضى ساعة يرتكب فيها من المظالم ما لا يرتكب في سنين، وقد أثر عنه أنه قال في عهد عمر بن عبد العزيز بالخلافة من بعده إلى رجل صالح: إنما كانت البيعة ليزيد بن عبد الملك من بعده، فخاف عمر إن ولي رجلا صالحًا ألا يكون ليزيد بد من القيام فتقوم فتنة، فيفسد ما لا يصلح[2] وفي هذا أخذ بالمصلحة وحدها.

٢ - ومنها أنه إذا خلا بيت المال، أو ارتفعت حاجات الجند، وليس فيه ما يكفيهم، فللإمام أن يوظف على الأغنياء ما يراه كافيًا في الحال، إلى أن يظهر مال في

---

(١) الأمثلة الستة السابقة مبثوثة في الاعتصام ج٢من ص٢٨٨ إلى ص٣٠٢.

(٢) الاعتصام الجزء الثاني ص ٣٠٥.

بيت المال، أو يكون فيه ما يكفي، ثم له أن يجعل هذه الوظيفة في أوقات حصاد الغلات، وجني الثمار لكي لا يؤدي تخصيص الأغنياء إلى إيحاش قلوبهم، ووجه المصلحة أن الإمام العادل لو لم يفعل ذلك لبطلت شوكته، وصارت الديار عرضة للفتن، وعرضة للاستيلاء عليها من الطامعين فيها، وقد يقول قائل إنه بدل أن يقوم الإمام بفرض هذه الوظيفة يستقرض لبيت المال، وقد أجاب عن ذلك الشاطبي، فقال: الاستقراض في الأزمات، إنما يكون حيث يرجي لبيت المال دخل ينتظر، وأما إذا لم ينتظر شيء، وضعفت وجوه الدخل، بحيث لا يغني، فلابد من جريان حكم التوظيف[1].

٢١٦ - ومنها أنه لو طبق الحرام الأرض، أو ناحية من الأرض يعسر الانتقال منها، وانسدت طرق المكاسب الطيبة، ومست الحاجة إلى الزيادة على سد الرمق، فإنه يسوغ لآحاد الناس إذا لم يستطيعوا تغيير الحال، وتعذر الانتقال إلى أرض تقام فيها الشريعة، ويسهل الكسب الحلال، أن يتناولوا كارهين من بعض هذه المكاسب الخبيثة دفعا للضرورة، وسدا للحاجة، إذ لو لم يتناولوا لكانوا في ضيق وأكبر مشقة، فكانوا كالمضطر إذا خاف الموت إن لم يأكل من المحرم كالميتة والخنزير، بل لهم أن يتناولوا منها ما فوق الضرورة إلى موضع سد الحاجة، إذ لو اقتصروا على الضرورة لتعطلت المكاسب والأعمال، ولاستمر الناس في مقاساة ذلك إلى أن يهلكوا، وفي ذلك خراب الدين.

ولكنهم لا يتجاوزون مواضع الحاجة إلى الترفه والنعيم، فإن ذلك يعد استمراء للشر، ولا يعد علاجًا لحال شاذة غريبة على شرعة الإسلام، وهي غلبة الحرام على أحد بلدان المسلمين،

ولقد ذكر الشاطبي أن ذلك ملائم لبعض مقاصد الشريعة، فقال:

هذا ملائم لتصرفات الشرع، وإن لم ينص على عينه، فإنه قد أجاز للمضطر أكل الميتة والدم ولحم الخنزير، وغير ذلك من الخبائث، وحكى ابن العربي الاتفاق على جواز الشبع عند توالي المخمصة، وإنما اختلفوا إذا لم تتوال: أيجوز الشبع أم لا، وأيضا أجازوا أخذ مال الغير عند الضرورة، فما نحن فيه لا يقصر عن ذلك.

٢١٧ - ونرى من هذا كيف كان مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يسير في استنباطه على أساس معالجة شئون الجماعة بما يكون فيه خيرها وصلاحها، وأن تكون أمورها ميسرة لا عنت فيها ولا ضيق، ولا حرج ولا مشقة.

---

(١) الاعتصام ج٢ص٢٩٨.

وقد لاحظ الدارسون للمذهب المالكي، المتعرفون لمناهج الاستنباط فيه، أن استنباط مالك في الأخذ بالمصالح المرسلة كان يتجه فيه إلى أمور هي بمثابة القيود لاسترساله، وهي:

أولا: الملاءمة بين المصلحة التي أخذ بها، وبين مقاصد الشرع في الجملة، بحيث لا تنافي أصلا من أصوله ولا دليلاً من أدلته القطعية، بل تكون متفقة مع المصالح التي قصد الشارع إلى تحصيلها، بأن تكون من جنسها أو قريبة منها، ليست غريبة عنها، وإن لم يشهد دليل خاص باعتبارها.

ثانيًا: أن تكون معقولة في ذاتها، جرت المناسبات المعقولة التي إذا عرضت على أهل العقول تلقتها بالقبول.

ثالثا: أن يكون في الأخذ بها رفع حرج لازم في الدين. فلو لم يؤخذ بالمصلحة المعقولة في موضعها لكان الناس في حرج، والله تعالى يقول: ﴿ ... **وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ** ... ﴿٧٨﴾ ﴾ [الحج][1].

هذه قيود بلا شك تمنعه من أن يخلع الربقة، ويسير أمور الناس على مقتضى الشهوات والأهواء، وهو فيها رضي الله عنه لا يخالف نصا مقطوعا به إلا للضرورة الملجئة، فإن حال الاضطرار تجيز إسقاط بعض الواجبات اللازمة في حال الاختيار، وذلك ثابت بالنصوص القاطعة.

٢١٨ - لقد قلنا أن الفقه الإسلامي يعتبر المصالح: وأنه ما جاء إلا لها، وأنها ملاحظة في كل أحكامه، ولكن موضع الخلاف بين فقهائه في اعتبارها أصلا مستقلا يعتمد عليه في الاستنباط من غير سند من أصل آخر من نص أو عمل للنبي ﷺ، تكون المشابهة في المصلحة أساس الحكم، فقد اتفق الجميع على أن المصلحة معتبرة في هذه الحال على أنها ضرب من ضروب القياس، وإن لم تعقد هذه المجانسة التي تنتج القياس، فقد قال مالك وأحمد: يؤخذ بها، أما الحنفية والشافعية فقد قلنا أن الحنفية يأخذون أخذها فيما سموه الاستحسان، لأنه ليس في جملته إلا خضوعًا لحكم العرف أو المصلحة المؤثرة، أو الضرورة، وذلك بلا شك خضوع لمعنى جلب المصلحة، ودفع المفسدة، ورفع الحرج والمشقة، والراجع إلى قواعد المذهب الحنفي يجد فيها الكثير مما اعتمد على المصالح، فارجع إلى الأشباه والنظائر لابن نجيم، تجد جلب المصالح ودفع المضار في مكان من قواعده.

---

(١) هذه القيود مأخوذة من الاعتصام ج٢ ص٣٠٧ وما يليها.

أما الشافعي، فقد قال إمام الحرمين أنه يأخذ أحيانًا بالمصالح المرسلة، إلا أنه شرط أن تكون تلك المصالح شبيهة بالمصالح المعتبرة.

وذكر السبكي: أن الشافعي لا ينتهي إلى مقالة مالك في الأخذ بجنس المصالح مطلقًا، ولا يستجيز التنائي والإفراط في البعد، وإنما يسوّغ تعليق الأحكام بمصالح يراها شبيهة بالمصالح المعتبرة وفاقًا، والمصالح المستندة إلى أحكام ثابتة الأصول قارّة في الشريعة[1].

ولقد ذكر الشاطبي أن ذلك هو رأي أبي حنيفة، فقد قال في الاعتصام: وذهب الشافعي ومعظم الحنفية إلى التمسك بالمعنى الذي لم يستند إلى أصل صحيح، ولكن بشرط قربه من معاني الأصول الثابتة.

وإن الأخذ بالمصالح المشابهة للمصالح المعتبرة، أو المعاني الثابتة هو ضرب من ضروب القياس: ولا يعد أخذا بمطلق مصلحة، واعتبارها أصلا قائما بذاته.

وإن التسوية بين الشافعية والحنفية في هذا موضع نظر، هذا لأن الشافعي لم يستجز الاستحسان في أية ناحية من نواحيه، وأبو حنيفة أجاز الاستحسان بل أكثر منه، وهو في الجملة استثناء من القواعد، خضوعا للضرورة أو العرف، أو لرفع المشقة، أو اتجاها إلى المعاني المصلحية المؤثرة، وذلك في الجملة أخذ بقاعدة جلب المصالح ودفع المضار، كما بينا.

٢١٩ - أما بعد، فهذا مقام المصلحة في الفقه الإسلامي، في المقصد الأول من شرائعه في معاملات الناس، تلاحظ في مراميه القريبة والبعيدة، وغاياته القاصية والدانية، قد أجمع الفقهاء على اعتبارها، واتفقوا على الأخذ بها، وكان اختلافهم، لا في إثبات أصلها، بل في مقدار اعتمادهم على العقل وحده في إدراكها من غير استعانة بالنصوص: فغالي بعض الناس في الثقة بأحكام العقول الخاصة بالمصالح، حتى جعلوا حكم العقل بأن هذا الأمر فيه مصلحة يقف معارضا النص القطعي، فيخصصه، ويخصص الإجماع القطعي في إثباته، وقد بينا ما في هذا القول من غلو غير مقبول. وغالي آخرون فوقفوا عند النصوص لا يعرفون المصالح إلا عن طريقها واتهموا العقول في إدراكها، وإن ذلك بلا شك توقف في إدراك المصالح الدنيوية غير مقبول، وقد ذكر

---

(١) التحرير وشرحه ص ١٥٠ من الجزء الثالث.

النبي ﷺ غيره فقال: «أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ» وسلك إمام دار الهجرة الجادة المستقيمة، فلم يجعل أحكام العقل في المصالح تعدو طورها، وتجوز موضعها، فلم يجعلها معارضة للنصوص القاطعة والأحكام الإجماعية، ولم يضيِّق على العقل، فيحجر عليه أن يدرك المصالح إلا عن طريق النصوص، بل كان مسلكه بين ذلك قواما من غير إفراط ولا تفريط، فكان المذهب الخصب الثري بالمعاني، من غير شطط ولا مجاوزة للاعتدال، وكان فيه علاج لأدواء الناس، ومرونة تجعله يتسع لأعراف الناس وأحوالهم على اختلاف منازعهم وبيئاتهم، من غير ابتداع ولا خروج، فلم يخرج عن نطاق الاقتداء والاتباع، والله سبحانه وتعالى هو الملهم للسداد.

١١ - الذرائع:

٢٢٠ - هذا أصل من الأصول التي أكثر من الاعتماد عليها في استنباطه الفقهي الإمام مالك رضي الله عنه، وقاربه في ذلك الإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه، ولنبتدئ بالكلام في معناه وأقسامه، ثم المصدر الشرعي الذي يجيز الاحتجاج به.

الذريعة معناها الوسيلة، ومعنى سد الذرائع دفعها، ومؤدى الكلام أن وسيلة المحرم محرمة، ووسيلة الواجب واجبة، فالفاحشة حرام، والنظر إلى عورة الأجنبية حرام، لأنها تؤدي إلى الفاحشة، والجمعة فرض، فالسعي لها فرض، وترك البيع لأجل السعي فرض أيضًا، والحج فرض، والسعي إلى البيت الحرام وسائر مناسك الحج فرض لأجله.

وبيان ذلك أن موارد الأحكام قسمان: مقاصد وهي الأمور المكونة للمصالح والمفاسد في أنفسها، أي التي هي ذاتها مصالح، أو مفاسد، ووسائل، وهي الطرق المفضية إليها، وحكمها كحكم ما أفضت إليه من تحريم أو تحليل، غير أنها أخفض رتبة من المقاصد في حكمها، ويقول القرافي: الوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل، وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل، وإلى ما هو متوسط متوسط[1]. وقد أفاض ابن القيم في بيان ذلك الأصل القيم، وتصويره، فقال:

ولما كانت المقاصد لا يتوسل إليها إلا بأسباب وطرق تفضي إليها كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها، فوسائل المحرمات والمعاصي في كراهتها والمنع عنها،

---

(١) تنقيح الفصول ص ٢٠٠ والفروق ص ٢٢ من الجزء الثاني.

بحسب إفضائها إلى غاياتها، وارتباطاتها. ووسائل الطاعات والقربات في محبتها والإذن بها بحسب إفضائها إلى غايتها، فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود، لكنها مقصود قصد الغايات، وهي مقصودة قصد الوسائل، فإذا حرم الرب تعالى شيئًا، وله طرق، ووسائل تفضي إليه، فإنه يحرمها ويمنع منها تحقيقا لتحريمه وتثبيتا لها، ومنعا أن يقرب حماه، ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية لكان ذلك نقضا للتحريم وإغراء للنفوس به، وحكمته تعالى وعلمه يأبي ذلك كل الإباء، بل سياسة ملوك الدنيا تأبي ذلك، فإن أحدهم إذا منع جنده أو رعيته، أو أهل بيته من شيء ثم أباح لهم الطرق والأسباب والذرائع الموصلة له لعد متناقضا، ولحصل من رعيته وجنده ضد مقصوده، وكذلك الأطباء إذ أرادو حسم الداء منعوا صاحبه من الطرق والذرائع الموصلة إليه، وإلا فسد عليهم ما يرومون إصلاحه، فما الظن بهذه الشريعة التي هي في أعلى درجات الحكمة والمصلحة والكمال، ومن تأمل مصادرها ومواردها علم أن الله تعالى ورسوله سد الذرائع المفضية إلى المحارم، بأن حرمها ونهى عنها(١).

والأصل في اعتبار سد الذرائع هو النظر في مآلات الأفعال وما تنتهي في جملتها إليه، فإن كانت تتجه نحو المصالح التي هي المقاصد والغايات من معاملات بني الإنسان بعضهم مع بعض كانت مطلوبة بمقدار يناسب طلب هذه المقاصد، إن كانت لا تساويها في الطلب. وإن كانت مآلاتها تتجه نحو المفاسد، فإنها تكون محرمة بما يتناسب مع تحريم هذه المفاسد، وإن كان مقدار التحريم أقل في الوسيلة.

والنظر في هذه المآلات لا يكون إلى مقصد العامل ونيته، بل إلى نتيجة العمل وثمرته، وبحسب النية يثاب الشخص أو يعاقب في الآخرة، وبحسب النتيجة والثمرة يحسن الفعل في الدنيا. أو يقبح، ويطلب أو يمنع، لأن الدنيا قامت على مصالح العباد، وعلى القسطاس والعدل، وقد يستوجبان النظر إلى النتيجة والثمرة دون النية المحتسبة، والقصد الحسن، فمن سب الأوثان مخلصا العبادة لله سبحانه وتعالى، فقد احتسب نيته عند الله في زعمه ولكنه -سبحانه وتعالى- نهى عن السب إن أثار ذلك حنق المشركين، فيسبوا الله تعالى، فقد قال تعالت كلماته ﴿**وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ ...** ﴿١٠٨﴾﴾ [الأنعام]، فهذا النهي الكريم كان الأمر الملاحظ فيه هو النتيجة الواقعة، لا النية الدينية المحتسبة.

---

(١) إعلام الموقعين ج٣ ص١١٩ وما يليها.

٢٢١ - ونرى من هذا أن المنع فيما يؤدي إلى الإثم، أو إلى الفساد لا يتجه فيه إلى النية المخلصه فقط، بل إلى النتيجة المثمرة أيضا، فيمنع لنتيجته، وإن كان الله قد علم النية المخلصة.

وقد يقصد الشخص الشر بفعل المباح، فيكون آثما فيما بينه وبين الله، ولكن ليس لأحد عليه سبيل، ولا يحكم على تصرفه بالبطلان الشرعي، كمن يرخص في سلعته، ليضرب بذلك تاجرا ينافسه، فإن هذا بلا شك عمل مباح، وهو ذريعة إلى إثم، هو الإضرار بغيره، وقد قصده، ومع ذلك لا يحكم على عمله بالبطلان بإطلاق، ولا يقع تحت التحريم الظاهر الذي ينفذه القضاء، فإن هذا العمل من ناحية النية ذريعة للشر، ومن ناحية الظاهر قد يكون ذريعة للنفع العام والخاص، فإن البائع بلا شك ينتفع من بيعه، ومن رواج تجارته ومن حسن الإقبال عليه، وينتفع العامة من ذلك الرخص، وقد يدفع إلى تنزيل الأسعار.

فمبدأ سد الذرائع لا ينظر فقط إلى النيات والمقاصد الشخصية كما رأيت، بل يقصد مع ذلك إلى النفع العام، أو إلى دفع الفساد العام، فهو ينظر إلى النتيجة مع القصد، أو إلى النتيجة وحدها.

و قد فرض الشاطبي صورة يقصد فيها العامل إلى نفع نفسه، وإلى ضرر غيره معا، وليس في القضية نفع عام ولا فساد عام، فقال في حكم هذه القضية:

«لا إشكال في منع القصد إلى الإضرار من حيث هو إضرار لثبوت الدليل على أن لا ضرر ولا ضرار في الإسلام، لكن يبقى النظر في هذا العمل الذي اجتمع فيه قصد نفع، و قصد إضرار الغير، هل يمنع منه فيصير غير مأذون فيه أم يبقى على حكمه الأصلي من الإذن، ويكون عليه إثم ما قصد؟ هذا مما يتصور فيه الخلاف على الجملة، ومع ذلك فيحتمل في الاجتهاد تفصيلا، وهو أنه إما أن يكون إذا رفع ذلك العمل وانتقل إلى وجه آخر في استجلاب تلك المصلحة أو درء تلك المفسدة حصل له ما أراد أولا، فإن كان كذلك فلا إشكال في منعه منه، لأنه لم يقصد ذلك الوجه، إلا لأجل الإضرار، فلينتقل عنه، ولا ضرر عليه، كما يمنع من ذلك الفعل إذا لم يقصد الإضرار[1].

---

(١) ومثل ذلك من يبني جدارا يسد به الشمس والنور والهواء عن جاره، وله من ذلك بد، ولا حاجة إليه.

وإن لم يكن له محيص عن تلك الجهة التي يستضر بها غيره، فحتى الجانب أو الدافع مقدم ممنوع من قصد الإضرار[1].

٢٢٢ - من هذا الكلام يستبين أن أصل سد الذرائع لا تعتبر النية فيه أنها الأمر الجوهري في الإذن أو المنع، إنما النظر فيه إلى النتائج والثمرات، فإن كانت نتيجة العمل مصلحة عامة كان واجبا بوجوبها، وإن كان يؤدي إلى فساد فهو ممنوع بمنعه؛ لأن الفساد ممنوع، فما يؤدي إليه ممنوع أيضا، والمصلحة مطلوبة فما يؤدي إليها مطلوب، والنظر في هذا الأصل ينتهي بنا إلى أنه ثبت لتحقيق الأصل السابق، وهو جلب المصالح، ودفع المفاسد ما أمكن الدفع، والجلب، فإنه لما كان مقصود الشريعة إقامة مصالح الدنيا على طريق تحكم فيه بحكم الدين المسيطر على الوجدان والضمير، ودفع الفساد ومنع الأذي حيثما كان، فكل ما يؤدي إلى ذلك من الذرائع والأسباب يكون له حكم ذلك المقصد الأصلى، وهو الطلب للمصلحة، والمنع للفساد والأذى، وأن المقصود بالمصلحة النفع العام، وبالفساد وما ينزل من الأذى بعدد كبير من الناس، ولذلك إذا كان ما هو مباح للشخص من المنافع الخاصة يؤدي الاستمساك به إلى ضرر عام، أو يمنع مصلحة عامة، كان منع الاستمساك سدا للذريعة، وإيثارا للمنفعة العامة على الخاصة، فتلقى السلع قبل نزولها في الأسواق، وأخذها للتحكم في الأسواق ممنوع؛ لأنه وإن كان في أصله جائزا، لأنه شراء إن أجيز كان الناس في ضيق، ولم تستقم حرية التعامل فيكون في بقاء الإذن ضرر عام فيمنع الأمر لسد الذرائع، ويكون المنع عاما، ولو كان لبعض المتلقين نية حسنة محتسبة.

٢٢٣ - ولقد قسم ابن القيم الوسائل بالنسبة إلى نتائجها إلى أربعة أقسام، فقال: الفعل أو القول المفضي إلى المفسدة قسمان:

أحدهما: أن يكون وضعه للإفضاء إليها كشرب المسكر المفضي إلى مفسدة السكر، وكالقذف المفضي إلى مفسدة الفرية، والزنى المفضي إلى اختلاط المياه وفساد الغرس، ونحو ذلك، فهذه أفعال وأقوال وضعت مفضية لهذه المفاسد، وليس لها ظاهر غيرها.

والثاني: أن تكون موضوعة للإفضاء إلى أمر جائز، أو مستحب، فيتخذ وسيلة إلى المحرم، إما بقصد أو بغير قصد عنه، فالأول كمن يعقد النكاح قاصداً به التحليل أو

(١) الموافقات ج٢ص٢٤٢.

يعقد البيع قاصدا به الربا . . . والثاني كمن يسب أرباب المشركين بين أظهرهم. ثم هذا القسم من الذرائع نوعان أحدهما أن تكون مصلحة الفعل أرجح من مفسدته، فههنا أربعة أقسام[1].

والأقسام الأربعة المستنبطة هي: (الأول) الأمر المنهي عنه المفضي إلى مفسدة لا محالة كتناول الخمر والقذف والزنى، كما مثل، والثاني الأمر الجائز الذي قصد به التوسل إلى المفسدة، والثالث الأمر الجائز الذي قد يكون فيه مفسدة، وجانب المصلحة أرجح، والرابع ما يكون جانب المفسدة أرجح.

وهذه الأقسام سليمة من حيث الفرض العقلي، ولكن القسم الأول لا يعد من باب الذرائع، بل يعد من المقاصد؛ لأن الخمر والزنى، كالربا، وأكل مال الناس بالباطل والغصب والسرقة مفاسد في ذاتها، وليست ذرائع ولا وسائل لمفاسد أخرى أكثر منها.

إنما الكلام في الذرائع هو في الوسائل التي تؤدي إلى المفاسد، فتدفع، ويسمى ذلك سد الذرائع، أو تؤدي إلى جلب المصالح فتطلب، أو على حد تعبير القرافي «فتح الذرائع» أي رد الوسائل لإفضائها إلى المفسد يسمى سد الذرائع، وطلب الوسائل لإفضائها إلى المصلحة يسمى فتح الذرائع في عرف القرافي.

٢٢٤ - وإذا كان القسم الأول لا يعد من سد الذرائع؛ لأنه في ذاته مفسدة، فالأقسام الثلاثة الأخرى هي التي تدخل في هذا التقسيم، ولما كان المقصد النفسي لا عبرة به من حيث الحكم الدنيوي، وإن كان له اعتبار من حيث الثواب والعقاب فإنا نطرح ذلك المقصد ما دمنا نتجه إلى تحقق الأحكام الدنيوية، ونعتبر تقسيم الشاطبي للعمل من حيث ما يترتب عليه من مفاسد، أو من ضرر يلحق غير العامل، وإن كان مأذونا فيه.

وقد قسم ذلك إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: ما يكون أداؤه إلى المفسدة قطعيًا كحفر البئر خلف باب الدار في الظلام، بحيث يقع الداخل فيه بلا بد، وشبه ذلك.

---

(١) إعلام الموقعين ج٢ص ١٢٠.

القسم الثاني: ما يكون أداؤه إلى المفسدة نادرا كحفر البئر بموضع لا يؤدي غالبًا إلى وقوع أحد فيه، وبيع الأغذية التي غالبها لا يضر أحدًا.

القسم الثالث: أن يكون أداؤه إلى المفسدة كثيرًا، بحيث يغلب على الظن الراجح أن يؤدي إليها كبيع السلاح في وقت الفتن وبيع العنب للخمار، ونحو ذلك مما يقع في غالب الظن لا على سبيل القطع أداؤه إلى المفسدة.

القسم الرابع: أن يكون أداؤه إلى المفسدة كثيرًا، ولكن كثرته لم تبلغ مبلغ أن تحمل العقل على ظن المفسدة فيه دائما، كمسائل البيوع الربوية أي التي قد تفضي إلى الربا[1].

٢٢٥ - هذه أقسام أربعة، ولنتكلم في كل قسم بما يجليه ويوضحه.

أما القسم الأول: وهو ما يؤدي إلى الفساد قطعا، فإن كان الفعل في ذاته ممنوعا، ويؤدي إلى ذلك الفساد، فقد توافر فيه المنعان: المنع لذاته، والمنع لما يؤدي إليه، فتضاعف المنع، وقوي التحريم.

وإن كان أصل الفعل مأذونا فيه، فبين أيدينا نظران، أحدهما: النظر إلى الإذن في ذاته، والثاني: النظر إلى المضار المترتبة على الفعل، ولا شك أن جانب المضار يرجح، وخصوصًا أن هذه المضار مقطوع بها في حكم العادة الجارية، ولو أن الفاعل أقدم على ذلك، فوقعت منه الأضرار وهي واقعة لا محالة، يكون ضامنا لمن يناله ضرر؛ وذلك لأن توخّيه لذلك الفعل مع ما يترتب عليه من ضرر في حكم المقطوع به يكون من أحد أمرين: إما من تقصير في إدراك الأمور على وجهها، وعدم اختبار لمضارها، وذلك ممنوع، وإما أنه قصد إلى الأضرار، وذلك ممنوع بالأولى، فكان معتديًا في الحالين، والمعتدي يضمن ضمان العدوان[2].

٢٢٦ - القسم الثاني: وهو ما يكون ترتيب المفسدة عليه نادرا، وهذا باق على أصل الإذن ما دام الفعل مأذونا فيه؛ وذلك لأن الأعمال تناط بغالبها، لا بنادرها، ولما كان العمل مأذونًا فيه بالأصل، فما كان الإذن إلا لأن جانب المصلحة غالب، وإن ترتب بعض الضرر في أحوال نادرة؛ فذلك لأنه لا توجد مصلحة خالصة إلا نادرًا، والشارع

---

(١) الموافقات للشاطبي ج٢ص ٢٤٢.

(٢) مأخوذ بالمعنى من الموافقات ج٢ص٢٤٩.

اعتبر في مقررات الأمور غلبة المصلحة، ولم يعتبر ندرة الفساد، ويقول في ذلك الشاطبي.

لا يعد قصد القاصد إلى جلب المصلحة، أو دفع المفسدة مع معرفته بندرة المضرة عند ذلك تقصيرا في النظر، ولا قصداً إلى وقوع الضرر، فالعمل إذن باق على أصل المشروعية، والدليل على ذلك أن ضوابط المشروعات هكذا وجدناها كالقضاء بالشهادة في الدماء والأموال والفروج مع إمكان الكذب والوهم والغلط... لكن ذلك كله نادر فلم يعتبر، واعتبرت المصلحة الغالبة[1].

٢٢٧ - **القسم الثالث**: وهو ما يكون ترتب المفسدة على الفعل من باب غلبة الظن، لا من باب العلم القطعي، ولا يعد نادرا، وفي هذه الحال يلحق الظن الغالب بالعلم القطعي؛ لأن سد الذرائع يوجب الاحتياط للفساد ما أمكن الاحتياط، ولا شك أن الاحتياط يوجب الأخذ بغلبة الظن، ولأن الظن في الأحكام العملية يجري مجرى العلم، فيجري هنا مجراه ولأن إجازته نوع من التعاون على الإثم والعدوان، وذلك لا يجوز.

٢٢٨ - **القسم الرابع**: وهو ما يكون ترتب المفسدة على الفعل كثيرًا، ولكن لا يبلغ درجة الغالب الراجح، فيرجح جانب المفسدة على جانب أصل الإذن في الفعل، كالبيع بالأجل الذي قد يؤدي إلى الربا كثيرًا، وإن لم يكن غالبًا.

وهنا يتعارض جانبان قويان من النظر، أحدهما النظر إلى أصل الإذن، وأصل الإذن كان لمصلحة راجحة للفاعل؛ ولذا أجازه الشارع منه، والثاني المفسدة التي كثرت وإن لم تكن غالبة، فنظر أبوحنيفة والشافعي إلى أصل الإذن؛ ولذلك كان التصرف عندهم جائزا لا مجال لمنعه، وذلك أن العلم أو الظن بوجوده منتفيان، ولا يبني المنع إلا على أحدهما، فبقي أصل الإذن من غير معارض يقوم على أساس علمي.

وأيضًا فإنه لا سبيل لأن تحمل عمل العامل وزر المفسدة، لأنه لم يقصدها، ولم يكن مقصرا في الاحتياط لتجنبها؛ لأنها ليست غالبة وإن كانت كثيرة، فإنها لم تصل إلى درجة الأمر الغالب، حتى يعد عدم الاحتياط تقصيراً يوجب ضمان العدوان، أو ضمان التقصير.

---

(١) الكتاب المذكور ص ٢٥٠.

هذا نظر أبي حنيفة والشافعي، فرجحا جانب الإذن، لأنه الأصل، وأما مالك رضي الله عنه، فقد نظر إلى الجانب الآخر، وهو جانب قوي أيضا، وهو كثرة الفساد المترتبة على الفعل وإن لم تكن غالبة.

٢٢٩ - ورجح مالك رضي الله عنه ذلك الجانب على ما سواه لاعتبارات ثلاثة:

أولها: أنه ينظر إلى الواقع لا إلى المقاصد، وقد وجد أن المفاسد المترتبة على الفعل كثيرة، وإن كانت قابلة للتخلف، فكانت المفسدة قريبة الوقوع، ويجب ملاحظتها، والاحتياط لها عند العمل، والكثرة في المفاسد تصل في الاحتياط لها إلى درجة الأمور الظنية الغالبة، أو المعلومة علمًا مقطوعًا به في مجاري العادات، إذ إنها تشارك حال غلبة الظن، وحال العلم في كثرة المفاسد المترتبة، ومن المقرر فقهًا أن دفع المفاسد مقدم على جلب المصالح، ولا صلاح للعامة أو الخاصة مع إبقاء المفاسد التي تنخر في عظام المجتمع، فيرجح حينئذ جانب المفسدة على جانب المصلحة التي كانت في أصل الأذن.

الثاني: أنه في هذه الحال تعارض أصلان لأن الفعل الأصل فيه الإذن كما هو أصل الفرض، وهنا أصل ثان وهو أن الأصل صيانة الإنسان عن الإضرار بغيره وإيلامه، ويرجح الأصل الثاني لكثرة المفاسد المترتبة، فيكون المنع للزجر، ويخرج بذلك الفعل عن أصله وهو الإذن - إلى العمل بالأصل الثاني وهو المنع سدا لذرائع الشر.

الثالث: أن الآثار الصحاح قد وردت بتحريم أمور كانت في الأصل مأذونا فيها، لأنها تؤدي في كثير من الأحوال إلى المفاسد وإن لم تكن غالبة ولا مقطوعًا بها، فنهى رسول الله ﷺ عن الخلوة بالأجنبية، وأن تسافر المرأة من غير ذي رحم محرم، ونهى عن بناء المساجد على القبور، حتى لا تعبد الموتى، وحرمت خطبة المعتدة حتى لا تكذب في العدة، وعن البيع والسلف، وعن هدية المدين، وحرم صوم يوم الفطر، وفي كل هذه كان النهي عن هذه الأمور خشية المفاسد التي قد تترتب عليها، وإن لم يكن الترتب بغلبة الظن أو بالعلم القاطع.

وقد قال الشاطبي في هذا المقام: الشريعة مبنية على الاحتياط، والأخذ بالحزم، والتحرز عما عسى أن يكون طريقا إلى المفسدة[1].

(١) الموافقات ج٢ص٢٥٣.

٢٣٠ - هذا ، ويجب التنبيه إلى أن ابن العربي في كتابه (أحكام القرآن) عند الكلام في تفسير آية اليتامى، وبيان أنه يجوز للوصي على اليتيم أن يشترى مال اليتيم قال كلاما يستفاد منه أن سد الذرائع إنما يكون واجب الأخذ به إذا كانت الذريعة مؤدية إلى محظور منصوص عليه، لا إلى مطلق محظور، فقد قال:

فإن قيل يلزم ترك مالك أصله في التهمة والذرائع إذا جوز له الشراء من يتيمه، فالجواب أن ذلك لا يلزم، وإنما يكون ذلك ذريعة فيما يؤدى من الأفعال المحظورة إلى محظورات منصوص عليها، وأما ها هنا فقد أذن االله سبحانه وتعالى في صورة المخالطة ووكّل الخالطين في ذلك إلى أمانتهم بقوله: ﴿ ... وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ ... ﴿٢٢٠﴾ ﴾ [البقرة] وكل أمر مخوف وكّل الله سبحانه وتعالى فيه المكلف إلى أمانته لا يقال فيه أنه يتذرع به إلى محظور فيمنع، كما جعل الله النساء مؤتمنات على فروجهن، مع عظيم ما يترتب على قولهن في ذلك من الأحكام، ويرتبط به من الحل والحرمة والأنساب، وإن جاز أن يكذبن[1].

ونرى من هذا أنه يقرر أن الذريعة تسد إذا كانت تؤدي إلى محظور منصوص عليه، ولكن المتتبع لكتب المالكية في الأصول والفروع يرى أنهم يتجهون في سد الذرائع إلى سد وسائل الفساد، فكل ما يؤدي إلى فساد غالبا فهو ممنوع من غير تقييد يكون ذلك الفساد قد نص عليه بنص خاص به، أو كان داخلا في النهي العام عن الضرر، وعن كل فساد.

٢٣١ - كان كلامنا أو أكثره في بيان سد الذرائع، أي دفع وسائل الفساد، وقد نوهنا إلى أن الذرائع ينظر فيها إلى نتائجها، فإن كانت فسادا وجب منعها؛ لأن الفساد ممنوع، فيمنع ما يؤدي إليه، وإن كانت مصلحة طلب الأخذ بها؛ لأن المصلحة مطلوبة، ويسمى ذلك فتح باب الذرائع، كما يسمى الأول سد باب الذرائع، وفتح باب الذرائع مأخوذ به عند مالك كسده؛ ولذلك قال القرافي في فروقه: اعلم أن الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها، وتكره، وتندب وتباح، فإن الذريعة هي الوسيلة، فكما أن وسيلة المحرم محرمة، فوسيلة الواجب واجبة، كالسعي للجمعة والحج[2].

---

(١) احكام القرآن لابن العربي ج٣ص٦٥.

(٢) الفروق للقرافي ج٢ص٣٣.

وفي الجملة كل ما يـؤدي إلى مصلحة، فهو مطلوب كطلـب هذه المصلحة، فإن كانت واجبة كان واجبًا إن تعين طريقًا لها، وإن كـانت المصلحة مأذونًا فيها فقط، كانت الوسيلة مأذونًا فيها.

ومن هذا جاء وجوب الصناعات باعتبارها ذرائع للمصالح العامة التي يقوم عليها شأن العمران، ولا يسـتغني عنها الناس، وكان وجوبها على سبـيل الكفاية لا على أنها فرض عين، لأن الناس ليسـوا جميعًا مطالبين بأن يكونوا صناعًـا، بل هم مطالبون فقط بإيجـاد الصناعات الكافـية لإقـامة العـمران، ويكفـي في تحقـيق ذلك الوجـوب على الكفاية.

٢٣٢ - ولما كانت المصلحة هي الغـرض المقصود من الشرائع، وجعلتهـا الشريعة الإسلامية إحدى غاياتها، بل أظهر غـاياتها، كان المحظور إذا أدى إلى مصلحة مؤكدة. وكانت المصلحـة أكبر من الضرر الناشئ من المحظور، أو بـتعبير أدق كـان الضرر الذي يدفع بتحقيق هذه المصلحة أكـبر من الذي ينشأ من ارتكاب المحظور، كان ذلك المحظور في أصله في مرتبة المأذون به، لتتحقق تلك المصلحة أو ليتحقق دفع الضرر الأكبر، ومن ذلك ما يأتي:

(أ) دفع مال للمحاربين فداء للأسرى من المسلمين، فإن أصل دفع مال للمحارب محرم لمـا فيه من تقوية له، وفي ذلك الضـرر بالمسلمين، ولكنه أجيز، لأنه يتـحقق من ورائه دفع ضرر أكبر، وهو منع رق المسلمين، وإطلاق سراحهم، وتقوية المسلمين بهم.

(ب) دفع شخص مالا لآخر على سبيل الرشوة أو نحوها، ليتقي به معصية يريد أن يوقعها، وضررها أشد من ضرر دفع المال إليه.

(جـ) دفع مـال لدولة مـحاربة لـدفع أذاها، إذا لم يكن لجـماعـة المسلمين قـوة يستطيعون بها حماية الشوكة، وحفظ الحوزة[1].

(د) ومن ذلك ما ذكره الشاطـبي بقوله: ومن ذلك الرشوة على دفع الظلم إذا لم يقدر على دفعه إلا بدفعهـا... وإعطاء المال لمانعي الخراج حتى يؤدوا خراجا... وكل ذلك انتفاع أو دفع ضرر بتمكين من المعصية[2].

(١) هذه الأمثلة من الفروق للقرافي ج٢ص٣٣.

(٢) الموافقات للشاطبي ج٢ص٢٤٤.

ونرى من هذا كله، أن الأمر المحظور لما فيه من مضرة صار مطلوبًا لأنه دفع لمضرة أكبر، أو جلب لمصلحة أكثر، وإنه في هذه الحال جانب المضرة فيه بجوار ما يجلبه من نفع، أو يدفع من ضر، فيصبر المعتبر جانب المنفعة، أو دفع الضرر الأكبر.

٢٣٣ - ومبدأ الذرائع، واعتباره أصلا من أصول الفقه إنما أخذ به مالك في المشهور، وقد ادعي الفقهاء أنه ليس في أصول أحد من الفقهاء سواه، ولكن المالكيين يذكرون أن الفقهاء شاركوهم في كثير من مسالكه، وإن لم يسموها بذلك الاسم، ولذلك قال القرافي في تنقيح الفصول:

وأما الذرائع فقد أجمع على أنها ثلاثة أقسام: أحدها معتبر إجماعا، كحفر الآبار في طرق المسلمين، وإلقاء السم في أطعمتهم، وسب الأصنام عند من يعلم من حاله أنه يسب الله تعالى. وثانيها ملغي إجماعًا كزراعة العنب، فإنه لا يمنع خشية الخمر، وثالثها مختلف فيه كبيوع الآجال، اعتبرنا نحن الذريعة فيها، وخالفنا غيرنا، فحاصل القضية أننا قلنا بسد الذرائع أكثر من غيرنا، لا أنها خاصة بنا[1].

ولقد بين في الفروق ببعض التفصيل القسم الثالث، وهو الذي جرى فيه الاختلاف فقال فيه:

وقسم قد اختلف فيه العلماء: أيسد أم لا، كبيوع الآجال عندنا كمن باع سلعة بعشرة دراهم إلى شهر، ثم اشتراها بخمسة قبل الشهر، فمالك يقول أنه أخرج من يده خمسة الآن، وأخذ عشرة آخر الشهر، فهذه وسيلة لسلف خمسة بعشرة إلى أجل بإظهار صورة البيع لذلك، والشافعي يقول: ينظر إلى صورة البيع، ويحمل الأمر على ظاهره، فيجوز ذلك، وهذه البيوع يقال أنها تصل إلى ألف مسألة اختص بها مالك، وخالفه فيها الشافعي، ولذلك اختلف في النظر إلى النساء، أيحرم لأنه يؤدي إلى الزني أم لا يحرم، وحكم القاضي بعلمه أيحرم، لأنه وسيلة للقضاء بالباطل من قضاة السوء أم لا يحرم.

وكذلك اختلف في تضمين الصناع، لأنهم يؤثرون في السلع بصناعتهم، فتتغير السلع فلا يعرفها أربابها، فيضمنون سدا لذريعة الآخذ أم لا يضمنون، لأنهم أُجَراء، وأصل الإجارة على الأمانة، وكذلك تضمين حملة الطعام، لئلا تمتد أيديهم إليه. وهو

(١) تنقيح الأصول ص٢٠٠.

كثيـر في هذه المسائل، فنحن قلنا بسد هذه الذرائع؛ ولم يقل بها الشـافعي، فليس سد الذرائع خاصا بمالك بل قال به هو أكثر من غيره، وأصل سدها مجتمع عليه[1].

٣٣٤ - ونحن نميل إلى أن العلماء جميعًا يأخذون بأصل الذرائع، وإن لم يسموه بذلك الاسم، ولكن أكثرهم يعطون الوسيلة حكم الغـاية إذا تعينت طريقا لهذه الغاية، فلم تكن طريقا لغيرها على وجه القطع، أو غلبـة الظن، أما إذا لم تكن الوسيلة متعينة لا بطريق العلم، ولا بطريق الظن، فهـذا يختص مالك بالأخذ بأصـل الذرائع فيه، إذا كثر ترتب الغـاية على الوسيلة كبيوع الآجـال، فإنها في كثير من الأحـوال تكون لقصد التوصل إلى الربا، فتحرم لهذه الكثـرة وسدا لذريعة الربا، وخالفه غيره في ذلك، لأن الأصل في التـصرف هو الإذن، ولا يلغى ذلك إلا لدليل يوجب العلم، أو غلـبة الظن على الأقل، وليس ثمة دليل على هذا النحو، بل هو الحـدس، ولا تبطل العقود لمجرد الحدس، بل لا تبطل إلا لأمور ظاهرة توجب علما، أو غلبة ظن.

٢٣٥ - وقد ثبت أصل الذرائع بالقـرآن والسنة، أما القرآن فقـوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ ... ﴿١٠٨﴾﴾ [الأنعام] فيروي أن المشركين قالوا لتكفنَّ عن سب آلهتنا، أو لنسبن إلهك، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا ... ﴿١٠٤﴾﴾ [البقرة] لأن قصد المسلمين كان حسنا، ولكن اليهود أخذوه ذريعة إلى شتمه عليه الصلاة والسلام.

أما السنة فإن أقوال النبي ﷺ وفتاوى أصحابه فيها كثيرة، منها كفه ﷺ عن قتل المنافقين؛ لأنه ذريعة إلى قول الكفار إن محمدا يقتل أصحابه.

ومنها أن النبـي ﷺ نهى المقرض عن قبـول الهدية من المدين حـتى يحسبـها من دينه، وما ذاك إلا ليتخذ ذلك ذريعة إلى تأخير الدين لأجل الهدية، فتكون ربا فإنه يعود إليه ماله، وقد اكتـسب الفضل الذي آل إليه بالإهداء، ومنها أن النبي ﷺ نهى أن تقطع الأيدي في الغزو، لئلا يكون ذريعـة إلى اتجاه المحدود إلى المحاربين فيـفر إليهم، ولمثل ذلك لا تقـام الحدود في الغـزو، حـتى لا تدفع حرارة الضـرب إلى الضـلال وهو منه قريب، ومنها أن الســابقين الأولين من المهاجرين والأنصار ورثوا المطلـقة طلاقًا بائنًا في مرض الموت، حيث يتهم بقصد حرمانـها من الميراث، وإن لم يثبت قصد الحرمان؛ لأن الطلاق ذريعة.

---

(١) الفروق ص ٣٣.

ومنها أن النبي ﷺ نهى عن الاحتكار وقال: «لاَ يَحْتَكِرُ إِلاَّ خَاطِئٌ» فإن الاحتكار ذريعة إلى أن يضيق على الناس، وكل ما يعد ضروريًا لهم، وهذا لا يمنع من احتكار ما لا يضر الناس، كأدوات الزينة ونحوها، مما لا يدخل في الضروريات ولا الحاجيات.

ومنها أنه ﷺ منع المتصدق من شراء صدقته، ولو وجدها تباع في السوق سدًا لذريعة العود فيما خرج عنه لله ولو بعوضه، وأن المتصدق إذا منع من أخذ صدقته بعوضها، فأخذها بغير عوض أشد منعا، وأن في تجويز أخذها بعوض ذريعة إلى التحايل على الفقير، بأن يدفع إليه صدقة ماله، ثم يشتريها منه بأقل من قيمتها، ويرى المسكين أنه قد حصل له شيء من حاجته، فتسمح نفسه بالبيع، وهكذا كثرت الآثار الواردة عن رسول الله ﷺ وأصحابه، وقد ساق ابن القيم في إعلام الموقعين نحو تسعة وتسعين شاهدًا من الآثار ثبت فيها النهي سدًا للذرائع[١].

ولقد عدت الذرائع في شرائع الإسلام نصفها.

وإن اعتبار أصل الذرائع بسدها، أو بفتحها على حد تعبير القرافي، يعد من وجه توثيقًا لمبدأ المصلحة الذي استمسك مالك بعروته، فهو اعتبر المصلحة الثمرة التي أقرها الشارع واعتبرها ودعا إليها، وحث عليها فجلبها مطلوب، وضدها وهو الفساد ممنوع، فكل ما يؤدي إلى المصلحة بطريق القطع، أو بغلبة الظن، أو في الكثير، وإن لم يكن الغالب يكون مطلوبًا بقدره من العلم أو من الظن، وكل ما يؤدي إلى الفساد على وجه اليقين أو الظن الغالب، وفي الكثير غير الغالب يكون ممنوعا على حسب قدره من العلم، فالمصلحة بعد النص القطعي هي قطب الرحي في المذهب المالكي وبها كان خصبًا كثير الإثمار.

١٢ - العادات والعرف:

٢٣٦ - العرف هو الأمر الذي تتفق عليه الجماعة من الناس في مجاري حياتها، والعادة هي العمل المتكرر من الآحاد والجماعات، وإذا اعتادت الجماعة أمرا صار عرفا لها، فعادة الجماعة وعرفها متلاقيان في المؤدى، وإن اختلف مفهومهما[٢]، فهما يتلاقيان فيما يختص بالجماعات.

---

(١) راجع إعلام الموقعين الجزء الثالث ص ١٢٠ إلى ص ١٤٠.

(٢) لا تختلف كلمة العرف وكلمة العادات في مؤداها كثيرًا، فقد قال الغزالي في المستصفى: العرف والعادة ما استقر في النفوس من جهة العقول، وتلقته الطباع السليمة بالقبول، وفي شرح التحرير: العادة هي الأمر المتكرر من غير علاقة عقلية. وقد جاء في رسالة ابن عابدين في العرف: العادة مأخوذة من =

والفقه المالكي كالفقه الحنفي يأخذ بالعرف، ويعتبره أصلاً من الأصول الفقهية، فيما لا يكون فيه نص قطعي، بل إنه أوغل في احترام العرف أكثر من المذهب الحنفي؛ لأن المصالح دعامة الفقه المالكي في الاستدلال، ولا شك أن مراعاة العرف الذي لا فساد فيه ضرب من ضروب المصلحة لا يصح أن يتركه الفقيه، بل يجب الأخذ به.

ولقد وجدنا المالكية يتركون القياس إذا خالفه العرف، وكذلك ورد عن القرطبي في باب الاستحسان أن من ضروبه ترك قياس لأجل العرف[1] بل إن العرف يخصص العام، ويقيد المطلق عند المالكية، كما تبين عند الكلام في العام، فقد عد من مخصصاته العادات.

ويظهر أن الشافعية أيضا يحترمون العرف إذا لم يكن نص، فإن العرف يغلب في حكمه؛ لأن الناس خاضعون فعلا له بحكم الإلف والاعتياد، وليس لأحد أن يمنعهم من الأخذ به إلا بنص محرم، فحيث لا محرم، فلا بد من الأخذ به، ولقد وجدنا ابن حجر يقرر أن العرف يعمل به إذا لم يكن في العمل به مخالفة لنص.

وذلك لأن القرطبي قال في قول النبي ﷺ لامرأة أبي سفيان: «**خُذي مَا يَكْفيك وَوَلَدَكِ بِالْمَعْرُوف**»، في هذا الحديث اعتبار العرف في الشرعيات خلافًا للشافعية، فرد الحافظ ابن حجر هذا الاستدلال بأن الشافعية إنما منعوا العمل بالعرف إذا عارضه النص الشرعي، أو لم يرشد إليه، فكان لهذا يومئ من جهة إلى أن الشافعية يأخذون بالعرف أحيانًا، ولكن يشترط أن يرشد إليه نص شرعي أو لا يعارضه، وعلى ذلك نستطيع أن نقسم العرف بالنسبة لأخذ الفقهاء به إلى ثلاثة أقسام:

أولها: عرف يأخذ به الفقهاء كلهم، وهو العرف الذي أومأ إليه نص في أحد المواضع، فإنه في هذه الحال يؤخذ به بالاتفاق.

وثانيهما: العرف يكون فيه بأمر نص الشارع على تحريمه نصًا قاطعًا أو كان فيه إهمال واجب ثبت بنص لا يقبل التخصيص، فإن هذا النوع من العرف لا يحترم ولا

= المعاودة، فهي بتكررها ومعاودتها مرة بعد أخرى صارت معروفة مستقرة في النفوس والعقول، متلقاة بالقبول من غير علاقة ولا قرينة، حتى صارت حقيقة عرفية. فالعادة والعرف بمعنى واحد من حيث الماصدق. وإن اختلفا من حيث المفهوم، ومن هذا الكلام كله يتبين أن عادة الجماعة وعرفها بمعنى واحد في نظر فقهاء الشريعة. أو على الأقل مؤداهما واحد. وإن اختلفا من حيث مفهوم اللفظ.

(١) راجع ذلك في باب الاستحسان.

يؤخذ به بالإجماع بل هو فساد عام يجب التعاون على القضاء عليه، ويكون ذلك من قبل التعاون على البر والتقوى، والسكوت عنه سكوت عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والرضا به تعاون على الإثم والعدوان.

ثالثها: العرف الذي لم يثبت نهي عنه، ولا إرشاد إليه، ولا إيماء بالعمل به بنص، فإن المالكية والحنفية يأخذون به، ويعتبرونه أصلا مستقلا، والعرف العام عند الحنفية يخصص العام، ويقيد المطلق، والعرف يقدم على القياس، أما المالكية، فالعرف عندهم يخصص العام، ويقيد المطلق، إذ يرون في العرف ضربا من ضروب المصلحة.

٢٣٧ - والعادة أو العرف تشغل حيزًا كبيرًا في الفقه المالكي. فهي تفسر الألفاظ، إذ الألفاظ تفسر على مقتضى العرف القولي، أو العادات القولية، دون العادات الفعلية، ويقول الشاطبي في هذا المقام:

ومن العادات ما يختلف في التعبير عن المقاصد، فتنصرف العبارة من معنى إلى معنى عبارة أخرى بالنسبة إلى الأمة الواحدة، كاختلاف العبارات بحسب اصطلاح أرباب الصنائع في صنائعهم مع اصطلاح الجمهور، أو بالنسبة لغلبة الاستعمال في بعض المعاني، حتى صار ذلك اللفظ، إنما يسبق منه إلى الفهم معنى ما، وقد كان يفهم منه قبل ذلك شيء آخر... والحكم يتنزل على ما هو معتاد فيه بالنسبة إلى من اعتاده دون من لم يعتده، وهذا المعنى يجري كثيرًا في الأيمان والعقود والطلاق كناية[1].

وكما تفسر الألفاظ على مقتضى العادات البيانية، فالعادات لها أثر في أحكام العقود، فإذا كانت العادة في النكاح قبض الصداق قبل الدخول اعتبرت ما لم يكن نص يخالفها، وإن كانت العادة في نوع من البيوع أن يكون بالنقد لا بالنسيئة أو العكس، أو أجل معلوم دون غيره اعتبرت تلك العادة التجارية ما لم يكن نص يخالفها[2]، وهذا ما يسري عليه القضاء الآن من احترام عرف التجار في الأقضية بينهم واعتباره أصلاً مقررًا قانونيًا في التعامل بينهم.

٢٣٨ - وقد عقد القرافي في كتابه الفروق فصلاً قيما في بيان أثر العرف في العقود التي تتأثر به، فعقد الشركة إن كان مطلقًا انصرف إلى المناصفة، والعقد على

(١) الموافقات ج٢ ص١٩٨.

(٢) الكتاب المذكور.

الأرض يدخل فيه الأشجار والبناء، والعقد على البناء يدخل فيه الأرض، والعقد على الدار يدخل فيه أبوابها وسلمها ورفوفها، وعقد المرابحة يدخل في أصل الثمن وأجرة الخياطة والتطريز وكل تحسين، والعقد على الشجرة يتبعه الأرض والثمرة التي تؤبر. وهكذا، وقد قال عند ذكر هذه المسائل وغيرها.

وهذا الكلام مع بقية تفاريع هذا الباب كلها مبني على العادات... ولولا العادات لكان هذا تحكمًا صرفًا، وبيع المجهول، والغرر من الثمن غير جائز إجماعًا... فجميع هذه المسائل وهذه الأبواب، التي سردتها مبنية على العادات غير مسألة الثمار المؤبرة بسبب أن مدركها النص والقياس، وما عداها مدركه العرف والعادة، فإذا تغيرت العادة، أو بطلت بطلت هذه الفتاوى وحرمت الفتوى بها لعدم مدركها، فتأمل ذلك، بل تتبع الفتاوى هذه العادات كيفما تقلبت كما تتبع النقود في كل عصر، وتعيين المنفعة من الأعيان المستأجرة إذا سكت عنها تنصرف بالعادة المنفعة المقصودة منها عادة لعدم اللغة في البابين[1].

٢٣٩ - والعادات قسمان: عادات مقررة ثابتة لا تختلف باختلاف الأعصار والأمصار، وهي العادات المشتقة من الفطرة الإنسانية، والتي تدعو إليها طبيعة الإنسان، كالأكل والشرب والنوم وغير ذلك، (القسم الثاني) عادات تختلف باختلاف الناس، وباختلاف البلاد، وقد ذكر الشاطبي ذلك القسم، ومثل له فقال:

والمتبدلة منها ما يكون متبدلا في العادة من حسن إلى قبح، وبالعكس مثل كشف الرأس، فإنه يختلف بحسب البقاع في الواقع، فهو لذوي المروءات قبيح في البلاد الشرقية، وغير قبيح في البلاد الغربية، فالحكم الشرعي يختلف باختلاف ذلك، فيكون عند أهل المشرق قادحا في العدالة، وعند أهل المغرب غير قادح[2].

٢٤٠ - وإذا كانت العادة متبدلة في أكثر أحوالها، لأن القسم الثاني أكثر من القسم الأول، فإذا جاءت الأحكام وفقا لهذه العادات، وكانت هي أساس الحكم فيها، فهل يتبدل الحكم إذا تبدلت، وهل يعتبر التبدل من المذهب المالكي؟

---

(١) الفروق للقرافي ج٣ ص ٢٨٧.

(٢) الموافقات ج٢ ص١٩٨ - ومن المصادفات الغربية أن أهل الشرق كانوا إلى عهد قريب كذلك، والأوروبيون من الغرب كما ذكر، فهل هذا بالتوارث؟

سئل القرافي ذلك السؤال، وأجاب عنه، ولننقل لك السؤال والإجابة مع طولهما؛ لأنهما يكشفان عن مقدار تأثير العادات في الأحكام في ذلك المذهب ومقدار خصبه. فقد جاء في تمييز الفتاوى والأحكام ما نصه:

ما الصحيحُ في هذه الأحكامِ الواقعةِ في مذهبِ الشافعي ومالكٍ وغيرِهما، المرتَّبةِ على العوائدِ والعُرفِ اللَّذينِ كانا حاصلينِ حالةَ جزمِ العلماء بهذه الأحكام؟ فهل إذا تغيَّرتْ تلك العوائدُ، وصارت العوائدُ تَدُلُّ على ضِدِّ ما كانت تدلُّ عليه أولًا، فهل تَبْطُلُ هذه الفتاوى المسطورةُ في كتب الفقهاء ويُفتَى بما تقتضيه العوائد المتجدِّدة؟ أو يقال: نحن مُقلِّدون، وما لنا إِحداثُ شرعٍ لعدَمِ أهليتنا للاجتهاد، فنُفتِي بما في الكتب المنقولة عن المجتهدين؟

فأجاب إن إجراءَ الأحكام التي مُدْرَكُها العوائدُ مع تغيُّرِ تلك العوائد: خلافُ الإجماعِ وجهالةٌ في الدِّين، بل كلُّ ما هو في الشريعة يَتْبَعُ العوائدَ: يَتغيَّرُ الحكمُ فيه عند تغيُّرِ العادةِ إلى ما تقتضيه العادَةُ المتجدِّدةُ، وليس هذا تجديدًا للاجتهاد من المقلِّدين حتى يُشترَطَ فيه أهليةُ الإجتهاد، بل هذه قاعدةٌ اجتهدَ فيها العلماء وأجمعوا عليها، فنحن نَتْبَعُهم فيها من غيرِ استئنافِ اجتهاد. ألا تَرى أنهم أجمعوا على أنَّ المعاملات إذا أُطلِقَ فيها الثَّمَنُ يُحمَلُ على غالب النقود، فإذا كانت العادةُ نقدًا معيَّنًا حمَلْنا الإطلاقَ عليه، فإذا انتقلتْ العادةُ إلى غيرِه عيَّنَّا ما انتقلتْ العادَةُ إليه، وألغينا الأوَّلَ، لانتقالِ العادة عنه. وكذلك الإطلاقُ في الوصايا والأيمانِ وجميعِ أبواب الفقه المحمولة على العوائد، إذا تغيَّرتْ العادةُ تغيَّرتْ الأحكامُ في تلك الأبواب. وكذلك الدَّعاوى إذا كان القولُ قولَ من ادَّعى شيئًا لأنه العادَة، ثم تغيَّرت العادةُ: لم يَبقَ القولُ قول مُدَّعيه بل انعكسَ الحالُ فيه. بل ولا يُشترطُ تغيُّرُ العادة، بل لو خرجنا نحن من ذلك البلد إلى بلَدٍ آخر، عوائدُهم على خلافِ عادةِ البلد الذي كنا فيه أفتيناهم بعادة بلدهم، ولم نعتبر عادةَ البلد الذي كنا فيه. وكذلك إذا قَدِمَ علينا أحدٌ من بلدٍ عادتُه مُضَادَّةٌ للبلد الذي نحن فيه لم نُفتِه إلاَّ بعادة بلده دون عادة بلدنا. ومن هذا الباب ما رُوي عن مالك: إذا تنازع الزوجان في قبضِ الصَّداقِ بعد الدخول: أنَّ القولَ قولُ الزوجِ، مع أنَّ الأصلَ عدمُ القَبْض. قال القاضي إسماعيل: هذه كانت عادتَهم بالمدينة: أنَّ الرجلَ لا يَدخلُ بامرأته حتى تَقبِضَ جميعَ صَداقِها، واليومَ عادتُهم على خِلافِ ذلك، فالقولُ قولُ المرأة مع يمينها، لأجلِ اختلافِ العوائد.

إذا تقرَّرَ هذا فأنا أسـرُدُ لك أحكامًا نَصَّ الأصحابُ على أنَّ المُدْرَك فيـها العادة، وأنَّ مُستَندَ الفُتيـا بها إنما هو العادة، والواقعُ اليومَ خلافُه، فيتعـيَّنُ تغييرُ الحكم على ما تقتضيه العادَةُ المتجدِّدة[١].

ولقد أخذ بعد ذلك يضرب الأمثـال على العرف البياني الذي يخصص الألفاظ. وفسر ذلك بقوله:

وينبغي أن يُعلَم أنَّ معنى العادة في اللفظ: أن يغلِـبَ إطلاقُ لفظٍ واستعمالُه في معنى حتى يَصِيرَ هو المتبادِرَ من ذلك اللفظ عند الإطلاق، مع أنَّ اللغة لا تقتضيه، فهذا هو معنى العادة في اللفظ، وهو الحقيـقةُ العُرفيَّة،وهو المجازُ الراجحُ في الأغلب، وهو معنى قولِ الفقهاء: إنَّ العُرف يُقدَّمُ على اللغة عند التعارض[٢].

ويسوق الأمثلة الثلاثة التي وعد بذكرها وهي:

١ - بعض الألفاظ في الوضيعة، فقد كـان العرف بأن المتبايعين إذا اتفقا على أن تكون الوضيعة للعشرة أحد عشر أو للعشرة عشرين بأن ينصرف الأول على أنهما يريدان أن ما ثمنه أحد عشر يكون ثمنه عشرة، وفي العبارة الأخيرة يراد بها حط نصف الثمن، فيـقول القرافي في ذلك: هذه عـادةٌ قد بطَلَتْ ولم يَبق هذا اللفظُ يُفـهَمُ منه اليومَ هذا المعنى البتة، بل أكثرُ الفقهاء لا يَفهمه فضلًا عن العامَّة، لأنه لا عادَةَ فيه، ولا يُفهَمُ منه ثَمَنٌ معيَّنٌ باعـتبار اللغة أيضًا. فـينبغي إذا وقع هذا العقد بين العامَّـة في المعاملات أن يكون العقدُ باطلًا، فإنه ليس عادتُهم استعمـالَه البتة، لأنا طُولَ عُمرِنا لم نسمعه إلاَّ في كتب الفقـه، أما في المعاملات فـلا. وإذا لم يكن الثمنُ معلومًا بالعـادةِ ولا باللغةِ كان العقدُ باطلاً.

٢ - والمثال الثاني في التـولية والمرابحة إذا قال: (بعـتُكَ بما قامتْ عليَّ). قالوا: يَصِحُّ البـيع، ويكون للبـائع مع الثمـن ما بذَلَه من أُجـرة القِـصارةِ والكِمـادة والطِّرازةِ والخِياطةِ والصَّبغِ ونحوِ ذلك، مما له عينٌ قائمـة، ويَستحقُّ له حِصَّتَه من الربح إن سَمَّى

---

(١) الإحكام في تمييز الفتاوى والأحكام للقرافي ص ٦٧.

(٢) الكتاب المذكور ص ٦٨.

لكلِّ عَشَرةٍ ربحًا. وما ليس له عينٌ قائمة إلاّ أنه يُؤثّر في السُّوقِ زيادةَ رغبةٍ فيه وتنميةً للثمن: فإنه يَستحقُّهُ ولا يَستحقُّ له حصةً من الربح، نحوُ كِراء الحُمولاتِ في النقلِ للبُلدانِ ونحوِه، وما لا يُؤثّر في السوقِ لا يستحقُّه، ولا يكونُ له ربحٌ كأجرةِ الطيِّ والشدّ وكِراءِ البيت ونفقةِ البائع على نفسه. وهذا التفصيلُ لا يفيده قولُه: (بما قامَتْ على) لغةً، بل يصحُّ هذا البيعُ بهذه العبارة إذا كان هذا اللفظُ يقتضيه عادةً، فيصيرُ الثمنُ معلومًا بالعادة فيصحُّ البيع، بهذه العبارة إذا كان هذا اللفظ يقتضيه عادة فيصير الثمن معلوما بالعادة، فلا عادة حينئذ، فهذا الثمن مجهول، فلا نفتى بما في الكتب من صحته، وتفصيله، لانتقال العادة.

٣ - والمثال الثالث ذكره بقوله: ما وقع في "المدوَّنة": إذا قال لامرأته: أنتِ عليَّ حرام أو خَلِيَّة أو بَرِيَّة أو وهبتُكِ لأهلكِ: يَلزمُه الطلاقُ الثلاثُ في المدخولِ بها، ولا تنفعُه النيَّة أنه أراد أقلَّ من الثلاث، وهذا بناءٌ على أنَّ هذا اللفظ في عُرف الاستعمال اشتَهر في إزالة العصمة، واشتَهر في العَدَد الذي هو الثلاث.

وإذا تقرَّرَ هذا: فأنت تعلمُ أنك لا تجدُ الناسَ يَستعملون هنذه الصِّيَغ المتقدمة في ذلك، بل تَمضي الأعمارُ ولا يُسمَعُ أحدٌ يقول لامرأته إذا أراد طلاقها: أنتِ خَلِيَّة، ولا: وَهَبْتُكِ لأهلك، ولا يَسمَعُ أحدٌ أحدًا يَستعملُ هذه الألفاظ في إزالة عِصمةٍ ولا في عَدَدِ طَلاقات، فالعُرف حينئذٍ في هذه الألفاظ منتفٍ قطعًا، وإذا انتَفى العُرف لم يَبقَ إلاّ اللغة[1].

٢٤١ - هذه وغيرها نصوص المذهب المالكي شاهدة بأن العرف أصل من أصول الاستنباط، قد انبنت عليه أحكام كثيرة، لأنه في كثير من الأحيان يتفق مع المصلحة، والمصلحة أصل بلا نزاع في ذلك المذهب، ولأن العرف يقتضي إلف النفوس لما يكون من أحكام تكون على مقتضاه، ومخالفته تؤدي إلى الحرج والمشقة وهما مرفوعان في حكم الإسلام؛ لأن الله سبحانه وتعالى ما جعل من حرج على الناس في دينه، والله سبحانه يشرع ما يستسيغه الناس ويألفونه، لا ما يكرهونه ويبغضونه، ولأن العرف إذا لم يكن على رذيلة، وهو العرف المحترم يكون احترامه مقويًا الوحدة الجامعة بين الناس

(١) الإحكام في تمييز الفتاوى والأحكام ص ٧٠.

الرابطة بينهم، لأنه يكون متصلا بتـقاليدهم ومآثرهم الاجتماعية، ومـخالفته هدم لهذه المآثر، وتلك التقاليد المحترمة، وفك للوحدة.

وإن البداهة توجب أن تكون الألفاظ مفهومة بموجب العرف، والعقود تسير على أسسه ما لم يقر الحرام، فعندئذ يكون من الواجب ترك الاستمساك به، بل التعاون على البر يوجب تغييره.

خاتمة

٢٤٢ - هذه أصول الإمام مالك رضي الله عنه التي استخرجها علماء مذهبه من جملة الفروع المأثورة عنه، والتي وجدوا أن هذه الفروع تتفرع عنها، وترجع إليها، واستقام لديهم من جملة المصادر المختلفة أن مالكًا رضي الله عنه كان يعتمد عليها في استنباطه.

وأول ما يلاحظ على هذه الأصول مرونتها، فهو لم يجعل مطلق نص من الكتاب أو السنة قطعيًّا، بل فتح الباب على مصراعيه لتخصيص عمومه، وتقييد مطلقه، فأكثر من المخصصات، وإنه كلما فتح باب التخصيص كان في النص مرونة تتسع لوسائل الاستنباط، فلا يجمد الفقيه عند العبارة لا يعدوها، بل يربط الأصول بعضها ببعض، فيخصص هذا بذاك، ويبعد المعنى الغريب بمعنى مأخوذ من أصل قريب، فيخرج من بينها فقه نضيج قوي قويم مألوف غير بعيد عن أحكام العقول، وعما يتلقاه الناس بالقبول.

وثاني ما يلاحظ على هذه الأصول بعد مرونتها، اتجاهها نحو تحقيق المصلحة من أقرب طريق، وأكثَر من طرقها، فجعل القياس طريقا لتحقيقها، وجعل من طرقها الاستحسان بترجيح الاستدلال المرسل، إن أبعد القياس الوصول إليها، وجعل المصلحة المرسلة القريبة أساسا في الاستدلال، لتتحقق من أيسر سبيل، وجعل سد الذرائع وفتحها من طرقها، واعتبره أصلا من أصول الاستدلال، ثم أخيرا اعتبر العرف، وهو باب من أبواب رفع الحرج ودفع المشقة وتحقيق المصلحة، وسد الحاجة، وجعل العقود تحقق رغبات الناس البريئة من الآثام وحاجاتهم، وتسير على مقتضى مشهورهم.

فمالك رضي الله عنه قد رأى قصد الشارع الأساسي إلى تحقيق مصالح الناس جليا في شريعته، فجعل فقهه الذي لا يعتمد فيه على النص القطعي يسير حول قطبها، ويدور على محورها، يحميها بسد الذرائع وفتحها، ويكثر من الطرق الموصلة إليها، لتتحقق من أقرب طريق، وأيسر سبيل.

(وثالثها): أن أصول الاستنباط عنده مترابطة يكمل بعضها بعضا، ويستقي جميعها من معين واحد، ويهتدي بهدي واحد، وهي النص الإسلامي، وروحه ومعناه، وتطبيق النبي ﷺ والصحابة له، وبذلك التقى فقهه في غاية واحدة، وهي مصالح الناس في الدنيا والآخرة، وسلك طريق الاتباع دون الابتداع، فقد وجدناه يعتمد على أقضية الصحابة وفتاويهم في تعرف غاية الشريعة، ثم يسترسل بعد ذلك في تعرف الأحكام والغايات استرسال العريق في فهم الشريعة بنصوصها ومراميها، وغاياتها القريبة والبعيدة، وبذلك فتح عين الطريق لمن جاء بعده من تلاميذه وتلاميذهم، ففهموا الفقه فهمه، وسلكوا طريقه، فنما الفقه المالكي نموًا عظيمًا، وقد آن أن نتجه إلى بيان ذلك، فلنتجه إليه.

نمو المذهب المالكي:

٢٤٣ - شرحنا في الكلام السابق أصول المذهب المالكي، وختمنا القول بالإشارة إلى أن هذه الأصول من شأنها أن تجعل ذلك المذهب في نمو وازدهار، فيكون خصبًا مثمرًا، ولكن بعض الثقات من المؤرخين وهو ابن خلدون يرمي ذلك المذهب الجليل ومعتنقيه بالجمود، ولذلك يحق علينا، ونحن نريد أن نبين حقيقة نموه، أن نذكر مقدار الصدق في دعوى مؤرخ الإسلام العظيم؛ وذلك لأن العلماء يقولون أن من بَداه العقول وجوب التخلية قبل التحلية، أي نفي العيوب قبل ذكر المحامد.

وإنا في هذا السبيل ننقل إليك كلامه بنصه، حتى لا نتزيد عليه، ثم نبين صحيحه من سقيمه، فقد قال بعد أن ذكر أتباع أبي حنيفة والشافعي وأحمد بالمشرق:

«وأما مالك رحمه الله تعالى، فاختص بمذهبه أهل المغرب والأندلس، وإن كان يوجد في غيرهم، إلا أنهم لم يقلدوا غيره، إلا في القليل، بما أن رحلتهم كانت غالبًا إلى الحجاز، وهو منتهى سفرهم، والمدينة يومئذ دار العلم، ومنها خرج إلى العراق، ولم يكن العراق في طريقهم، فاقتصروا على الأخذ من علماء المدينة، وشيخهم يومئذ وإمامهم مالك، وشيوخه من قبله، وتلاميذه من بعده، فرجع إليه أهل المغرب والأندلس، وقلدوه دون غيره ممن لم تصل إليهم طريقته، وأيضا فالبداوة كانت غالبة على أهل المغرب والأندلس، ولم يكونوا يعانون الحضارة التي لأهل العراق، فكانوا إلى أهل الحجاز أميل لمناسبة البداوة، ولهذا لم يزل المذهب المالكي غضًا عندهم، ولم يأخذه

تفسخ الحضارة وتهذيبها، كما وقع في غيره من المذاهب، ولما صار مذهب الإمام مالك علمًا مخصوصًا عند أهل مذهبه، ولم يكن لهم سبيل إلى الاجتهاد والقياس، فاحتاجوا إلى تنظير المسائل في الإلحاق وتفريقها عند الاشتباه بعد الاستناد إلى الأصول المقررة، من مذهب إمامهم، وصار ذلك كله يحتاج إلى ملكة راسخة يقتد ربها على ذلك النوع من التنظير، أو التفرقة، واتباع مذهب إمامهم فيها ما استطاعوا، وهذه الملكة هي علم الفقه، لهذا العهد، وأهل المغرب جميعًا مقلدون لمالك رحمه الله»[1].

٢٤٤ - هذا كلام ذلك المؤرخ الكبير، وإنه يحتاج إلى تمحيص، ففيه ما يقبل، وفيه ما يشك في صدقه.

(أ) فإنه لا مجال للريب في أن من أسباب انتشار المذهب المالكي بالمغرب والأندلس التقاءهم به وبشيوخه من قبله وتلاميذه من بعده، وعدم التقائهم بفقهاء العراق، وإن ذلك ينطبق على مصر، كما انطبق على المغرب والأندلس، ولذلك كان لهذا المذهب مكانة كبيرة بمصر. ولم يقض عليه أو يغلبه مقام الشافعي في آخر حياته بها، وانتشاره أخيرًا منها. بل لم يقض عليه وقت أن أيدت الدولة الأيوبية المذهب الشافعي، وناصرته بسلطانها. فاضطرت أن تعترف بمكانة مالك، فتجعل للمالكية قضاة منهم، واختصتهم بذلك دون المذهبين الآخرين الحنفي والحنبلي.

ولكن ليس الحج هو السبب وحده في نشر المذهب المالكي بالأندلس، والمغرب، بل سلطان الدولة كان سببًا آخر قويا في الأندلس والمغرب، بل إن ابن حزم يقرر أن مذهبين انتشرا بقوة السلطان، مذهب أبي حنيفة بالمشرق، ومذهب مالك بالأندلس، أو في الأعم بالمغرب، كما سنبين ذلك في مواضع انتشار المذهب.

(ب) وأنه يذكر أن من أسباب قبول أهل المغرب والأندلس لذلك المذهب هو المشاركة في البداوة بين أهل الحجاز وبين أهل المغرب والأندلس، وأن ذلك السبب فيه نظر، فإن مدن الحجاز لم يعد سكانها من البدو، وخصوصًا في العصر الأموي، فإنها كانت تموج بما يفيض به عليهم الأمويون من خيرات؛ ولذلك ظهر فيهم الترف والنعيم، وظهر فيهم أبلغ الشعر في الغزل، وظهر الغناء الحضري بكل طرائقه، وأمدوا به العراق وبغداد حاضرة الخلافة في العصر العباسي، وإن سلّمنا أن مدن الحجاز يسكنها بدو فلن

(١) المقدمة ص ٢٤٥ طبعة الخيرية.

نسلم ذلك له قط في الأندلس، فأهل الأندلس كانوا ذوي حضارة في قديمهم وحديثهم، قبل الفتح الإسلامي وبعده، ولم يصح أن أهل الأندلس كانوا بدوا، وليس أهل مصر بدوا بالاتفاق، يكون من الحق أن نبعد ذلك السبب، وأن نبعد ما انبنى عليه.

(جـ) وإن المقدمات التي ينتهي إليها كلامه هذا في حكمه بأن أهل المدينة بدو، وأن أهل المغرب والأندلس بدو، وأنهما لهذا قبلا مذهبا واحدا، وهو مذهب مالك، تطوي في ثناياها الحكم بأن المذهب المالكي ليس مذهب أهل الحضارة، ولذلك اجتمعوا عليه، وأيدوه. وذلك لا يتفق بحال من الأحوال مع قواعد المذهب وأصوله، فإنها كانت من الاتساع والمرونة والقوة والنفاذ إلى إصلاح الجماعات وتنظيم شئونهم ما يجعلها تصلح لتنظيم الحضارات المختلفة، مهما تتسع آفاقها، وتتنوع وسائل العمران فيها، وتختلف طرائق الحياة، وإن نظريات المصالح المرسلة والذرائع ومراعاة العرف، والقياس وقوة الأخذ بها، حتى يخصص أحيانًا بعض النصوص، فيها الغناء لكل حضارة والمعين الصالح لاستنباط أدق القوانين في تحقيق العدالة مهما تتعقد حياة الجماعة وتتشابك فيها المصالح، فلا يمكن أن يكون ذلك المذهب بدويا أي لا يصلح إلا للبدو، وإن كانت في أصوله سلامة الفطرة.

(د) ولقد ادعى ابن خلدون أن بداوة أهل المغرب جعلت المذهب غضًّا، لم يدخله التنقيح، وإن تلك القضية ليست صحيحة، لا في المقدمة ولا في النتيجة، لأنه لم يصح أن المغاربة وحدهم هم الذين اعتنقوه. ولو سلم له أنهم جميعًا أهل بدو ما ساغ لنا قط أن نسلم أن أهل مصر كانوا بدوا في ماضيهم السحيق أو ماضيهم القريب، فما كانوا في عهد من العهود كذلك، وما تسمح لهم طبيعة بلادهم أن يكونوا بدوا، وإذا كان ذلك كذلك، فالمقدمة غير صحيحة، لأن المغاربة ليسوا جميعًا بدوًا، وأهل الأندلس ليسوا بدوًا، وأهل مصر لا يسوغ لمؤرخ أن يحكم عليهم بأنهم بدو.

وإذا كان الذين اعتنقوا المذهب ليسوا بدوًا، فما يسوغ لنا أن نحكم بأن المذهب الذي اعتنقوه بقى غضًّا لم ينقح، وإن الواقع أن هذا المذهب نقح وخرج، واستنبطت أصوله وفرعوا عليها، واتسعت آفاق التخريج فيه اتساعًا عظيمًا، منذ عهده الأول، واستمر في تنقيح وحسن تخريج، واستنباط أصول، إلى أن تكامل، واتسع وتنافس في

ذلك علماء مصر، وعلماء الأندلس، وقد رأيت فيما شرحنا لك من الأصول التي استنبطها علماء الفقه المالكي ودونوها، كيف كانت منقحة سليمة مستساغة في العقل، ومتفقة مع الحاجات القانونية للبيئات المختلفة، وقد وجدنا من كتّاب الأندلس والمغرب ومصر من دعموا المذهب بالأدلة والتخريج، وتوجيه المسائل، وتنقيح الروايات، حتى وجدناه يعالج كل مسائل الحضارة والعمران علاجا سليما خاليا من التكلف، ومتفقا مع أحدث الأصول.

٢٤٥ - وخلاصة القول أن إمام المؤرخين قد تجنى على قومه البربر، وتجنى على مذهب إمام المدينة، فعفا الله عنه، وجزاه عن العلم خيرا، وقبل أن نخوض في الأسباب التي نما بها المذهب المالكي ومقدار نموه نشير إلى حقيقتين يفترق فيهما مذهب المالكية عن المذهب الحنفي بنوع من الافتراق.

(أحدهما): أن أبا حنيفة مع تلاميذه كانوا يكونون مدرسة، فلم تذب شخصياتهم في شخص الإمام، بل كانوا في حياتهم يجادلونه، وينازعونه المقاييس ويخالفونه، ولما انتقل إلى جوار ربه، وتولى رياسة الفقه العراقي أبو يوسف ومحمد نمّيا الفقه الحنفي، وسلكا به مسلكًا قرباه به من فقه أهل المدينة، فأيد المذهب بالحديث، وكثرت المسائل التي اختلفوا فيها عن شيخهم، وتشعبت أنظارهم مع الاستمساك بأصوله في الجملة.

وبذلك صار ذلك المذهب الجليل هو مذهب تلك المدرسة التي اتحدت في الجملة أصولها، وتخالفت في الأحكام فروع كثيرة لها، ومهما يكن مقدار التخالف قلة أو كثرة فإن المدرسة كلها دُونت آراؤها، ومنها آراء كبيرها، وكان لدى المرجحين من بعدُ أبواب الترجيح متفتحة متسعة مترامية.

٢٤٦ - هذا هو المذهب الحنفي. أما المذهب المالكي، فقد ابتدأ سيره على غير ذلك المنهج. ثم اتجه إليه، وصار في مثل طريقه، ذلك أن الإمام مالكًا في حياته لم يسلك مسلك الإمام أبي حنيفة، فلم يفتح لتلاميذه باب المناقشة، ومنازعته المقاييس والآراء، كان يلقى أحكام المسائل مبينا طريق مأخذها ويدون عنه تلاميذه ما يتمكنون من تدوينه، فلم يكن لأشخاصهم مكان يظهرون فيه بجواره، ومنهم من أطال ملازمته، وصحبته، ومنهم من سافر عنه، ولم ينقطع عن الاتصال العلمي به، ومنهم من قصرت صحبته، وكل له في رواية الفقه المالكي، والعلم بأصوله، والتخريج عليه، مقام.

ومن أجل هذا لا يعد المذهب المالكي مذهب مدرسة تدارسته في أول نشأته، إذ لم يكن لأحد رأي بجوار رأي شيخه، ولكنه بعد وفاته ظهرت آراء لكبار تلاميذه خالفوا فيها، ودوّنوا تلك المخالفة، وأعلنوها مع تقديرهم لشيخهم وحرصهم على رواية علمه، ونشر فكره، وتوجيه آرائه، والتخريج على أصوله فيما يرد عنه رأي فيه، والأخبار كثيرة متضافرة في إثباتها مخالفة التلاميذ لآراء شيخهم، ولكنها مخالفة لم تظهر في حياته، بل ظهرت من بعد وفاته، وكان اختفاؤها في حياته، لحرصهم على التلقي عنه، والاستفادة منه بدون المناظرة والمناقشة، ولأنه كان لا يحب الجدل والنقاش، أو لأنهم عكفوا من بعده على الدراسة والمقارنة، والنظر في جملة المأثور عنه وعن غيره من بعد وفاته، فخالفوه في القليل، ووافقوه في الكثير، كما هو الشأن في كبار تلاميذ الشافعي من بعده كالمازني وغيره، حتى عدّ فقيهًا مجتهدًا مطلقًا ولم يعد فقيهًا مجتهدًا منتسبًا.

وإن الشواهد كثيرة على مخالفة أصحاب مالك له من بعده، فهذا يحيى الأندلسي يخالفه في مسألة الشاهد ويمين صاحب الحق، وهذا أشهب تروي مخالفته حتى أن أسدا لما أراد أن يدون آراه مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ولجأ إلى أشهب لم يستطع عند التدوين التفرقة بين آراء التلميذ والشيخ، فعدل عنه، وعاب مسلكه، ولجأ إلى عبد الرحمن بن القاسم يأخذ منه، فقد جاء في مقدمات ابن رشد ما نصه: «قدم أسد... يسأل مالكًا -رحمه الله- فألفاه قد توفي. فأتي أشهب ليسأله، فسمعه يقول: «أخطأ مالك في مسألة كذا وأخطأ في مسألة كذا» فتنقصه بذلك وعابه، ولم يرض قوله فيه وقال: ما أشبه هذا إلا كرجل بال إلى جانب البحر، فقال هذا بحر آخر، فُدل على ابن القاسم»[1].

ولا يهمنا مقدار الصواب في هذا التشبيه الذي ساقه، وبخسه حق ذلك التلميذ الفقيه، بل يهمنا فقط أن نبين أن تلاميذ مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قد ظهرت لهم آراء من بعده، من غير أن ينكروا صلتهم بشيخهم، واتحدت في الجملة أصول استنباطهم بالمسلك الذي سلكه ذلك الشيخ الجليل في الاستنباط والإفتاء.

وإن ابن القاسم الذي لجأ إليه أسد بن الفرات ليأخذ عنه آراء مالك وفقهه، قد كان هو أيضا يخالف مالكًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وقد دون ذلك، فقد جاء في مدوّنة سحنون، التي

(١) الجزء الأول من المقدمات ص ٣٧ طبع الساسي.

كانت صحف أسد هي الأصل الأول لها ما نصه في الأجل في البيع: «أخبرني بعض من أثق به أنه سأل مالكًا عن لرجل يبيع من الرجل السلعة، فتفوت عنده السلعة فيقتضيه ثمنها، فيقول الذي عليه الحق: ثمنها إنما هو إلى أجل كذا وكذا، ويقول الذي له الحق: ديني حال، قال مالك: إن ادعى الذي عليه الحق أجلا قريبا لا يستنكر، رأيته مصدقًا. وإن ادعى أجلا بعيدا لم يقبل قوله. قال ابن القاسم: وأنا أرى أن لا يصدق المبتاع في الأجل، ويؤخذ بما أقر به من المال حالا إلا أن يكون أقر بأكثر مما ادعى البائع، فلا يكون للبائع إلا ما ادعى. فهذا لم يزعم أنه باع إلى أجل فقد جعل مالك القول قول مدعي الأجل إذا أتى بأمر لا يستنكر»[1].

ومن هذا النص نرى أن ابن القاسم يصرح بمخالفة شيخه مالك رضي الله عنه فيرى أن المشترى إن ادعى الأجل لا يقبل قوله إلا بإثبات، ومالك كشأنه في فقهه دائما يتسامح في دعوى الأجل القريب، لاعتياد الناس مثل ذلك، ولا يقبل الأجل البعيد، إلا بإثبات.

ولهذا تقرر أن مذهب مالك من بعده تناوله تلاميذه بالبحث والدراسة، فاستنبطوا على أساس كثير من أصوله، وقاسوا على كثير من فروعه، وخالفوه في بعض فروعه، وإذا كان تلاميذ أبي حنيفة قد تدارسوا مع شيخهم في حياته ومن بعد وفاته، وكونوا تلك المجموعة الفقهية التي دوّنها محمد في كتبه، ودوّن بعضها أبو يوسف في كتب له، ودوّن كثيرًا منها الحسن بن زياد اللؤلؤي وغيره. وتناقلتها الأجيال - فإن المذهب المالكي قد تناولته مدرسة التلاميذ بالتنقيح والاستنباط على أصوله، والقياس على فروعه، وخالفوه في مسائل، وتوارثت الأجيال من بعدهم تلك المجموعة الفقهية التي انتشرت في الأندلس والمغرب، ومصر، وبعض بلاد الشرق.

٢٤٧ - الحقيقة الثانية التي يفترق فيها المذهب المالكي عن المذهب الحنفي أو مذهب العراقيين بشكل عام، أن الاستنباط أو التخريج في المذهب المالكي كان يسير على منهاج يخالف المنهاج الحنفي، فإن كتب الحنفية، وإن لم تنص على الأدلة - إلا بعض كتب لأبي يوسف رضي الله عنه قد كانت مضبوطة في تقسيم المسائل، وتنظيرها مما يدل على أنها تطبيق لأقيسة ملاحظة، وإن لم تكن منصوصة ملفوظة، وأن الأحكام تسير

---

(١) المدونة ج١ ص١٠.

فيها بمقتضى علل مطردة. وإن كان أمر قد تخلفت فيه لعلة أشارت الكتب إلى دليله. وإلى أنه مأخوذ من حديث أو فتوى صحابي، أو نحو ذلك من الأدلة الخاصة التي تحملهم على مخالفة القياس، واستحسان غيره.

وهذا هو المنهاج الحنفي الذي وجدناه في النقول التي نقلت أصل المذهب، أما المذهب المالكي، فلم نجد هذا التنظير واضحا في المدونة، وغيرها من الكتب التي قاربتها في التاريخ، وإن لم تكن في مقدارها من حيث الثقة بها، بل إنها تشبه المسائل المنثورة التي لا تجمعها ضوابط قوية الاستمساك، كالمسائل المنقولة في الكتب العراقية.

والسبب في ذلك ليس نقصًا في المذهب المالكي عن قرينه الحنفي، بل السبب هو اختلاف المنهاج، ذلك أن المذهب الحنفي كان أساس الاعتماد فيه على القياس، ولا يأخذ بالاستحسان بقدر القياس، وأكثر استحسانه من نوع القياس الذي خفيت علته، ولذلك كان التنظير، وكانت العلل الضابطة، وكان الاستمساك قويًا بين مسائله، أما المذهب المالكي، فأكثر اعتماده على المصالح والعرف والاستحسان الذي يخالف القياس، فلم يكن الاعتماد فيه، أو أكثره على القياس، بل كانت المصالح هي الغالبة، سواء أجاءت في شكل المناسب الذي يشهد له الدليل، أم جاءت مصلحة مرسلة لا يشهد الشارع لها بالإلغاء ولا بغيره، وسواء أجاءت تلك المصلحة أصلاً قائمًا بذاته لا يوجد ما يخالفه، أم جاءت مخالفة لأصل ثابت، فسميت استحسانًا.

وإن الاعتماد على المصالح، أو كثرته جعل القياس لا يظهر كثيرًا، فلا يكون فيها تنظير المسائل، وضبطها وتقسيمها، وملاحظة علل ضابطة مطّردة تجعل الأحكام مربوطة محكمة الربط.

٢٤٨ - بعد هذه الموازنة الصغيرة بين نمو هذين المذهبين، الكبيرين المعاصرين اللذين استوليا على شرق الدولة الإسلامية وغربها، واختص الحنفي بالمشرق حينا، واختص المالكي بالمغرب أكثر الأحيان - نقرر أن أول حركة لنمو المذهب المالكي بعد أن انتقل إلى جوار الله - كان للمذهب العراقي دخل فيها، أو كان الموجه لها، وقد ذكرناه في تاريخ المدوّنة.

ذلك أن أسد بن الفرات أراد أن يجيب عن المسائل التي اشتملت عليها كتب الإمام محمد رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، ببيان أحكامها عند مالك، ولكنه لم يقابله، بل جاء إلى المدينة،

فوجده قد توفي، أو لم يتيسر له ذلك في حياته، فاتجه إلى تلاميذه يتعرف أحكام تلك المسائل، واصطفى من بينهم ابن القاسم من أكبر تلاميذه، وأحفظهم لفقهه، وأوثقهم رواية له، فأخذ ابن القاسم يجيب عنها، فما كان لمالك رأي محفوظ فيه أجاب بما أثر عنه ﷺ، وما لم يكن لمالك فيه رأي محفوظ، أجاب بالقياس على رأي مالك في شبيه لهذه المسألة، فإن لم يتيسر له ذلك أجاب برأيه، ونسبه إلى نفسه.

ولا شك أن هذه أول تنمية وتفريع للمذهب المالكي، قد أفاد منها المذهب فائدة عظيمة؛ ذلك لأن فقه العراقيين كان فقهًا قياسيًا كثير التفريع، وكان فيه الفرض والتقدير، فلم تقتصر فيه الفتاوى على المسائل الواقعة، بل يفرض الفقيه ويفتي في المسائل المتوقعة، وقد خالف ذلك مالك ﷺ، فما كان يفتي إلا فيما يقع من المسائل، إلا ما كان أصحابه يتحايلون به عليه، فيفرضون صوراً يسألونه عنها بلسان غيرهم ليتوهم أنها مسائل واقعة لا مفروضة، فيجيب على هذا الاعتبار.

ومهما يكن مقدار ما كانوا يحتالون به، فإن الفرض والتقدير في الفقه المالكي لم يكن ذا حظ كبير، ولا شك أن الفقه التقديرى له محاسن، إذ فيه تفريع المسائل وضبطها وفتح الطريق أمام الفقيه للتخريج، والبناء على المسائل التي استنبطت على أساس الكتاب والسنة والقياس.

فلما حاول أسد بن الفرات تلك المحاولة الكبيرة، وتمت ونجحت نجاحًا كبيراً. وكانت ثمراتها تلك المدوّنة التي توارثتها الأجيال من بعد - فقد غذي الفقه المالكي بغذاء صالح، واجتمعت فيه مزايا الفقه المدني، وبعض مزايا الفقه العراقي، فجمع الحسنيين، ونما نمواً عظيمًا، وأثمر ثمرات طيبة.

وإن عمل أسد هذا يشبه عمل أبي يوسف ومحمد، ومن جاء بعدهما من الفقهاء. فقد أيدوا الاستنباط الفقهي لأبي حنيفة بالسنة والآثار. إذ كان معتمداً على مجرد القياس، فكمل النقص فيه، ونال حسن الضبط بالقياس والتأييد بالآثار، فاجتمع له أيضا الحسنيان.

وفي الحق أن الاختلاط بين النتائج المثمرة لنوعين من التفكير يكون تغذية لكل نوع منهما، فاختلاط المذهب الحنفي بآثار أهل الحجاز في الاعتماد على الآثار، قد أعطاه مزايا، فكثر الاجتهاد فيه بالسنة، واختلاط المذهب المالكي بتفريع أهل العراق،

وقد وسع الاستنباط فيه، وكان تطبيقًا حسنًا لأصوله، فأظهر مزاياه، وكشف عن محاسن تلك الأصول التي سنشير إلى أثرها في تنمية المذهب، وتفتح الباب للمجتهدين.

الاجتهاد والتخريج في المذهب المالكي:

٢٤٩ - لكي ينمو المذهب ويتسع أفقه، وتتنوع طرق معالجته للمسائل الاجتماعية وغيرها مما يعرض للناس لابد من الاجتهاد فيه، بالاستنباط المطلق، أو الاستنباط على أصوله، أو التخريج على الأحكام الثابتة، ولابد أن يبتلى المفتون فيه بمعالجة مسائل اجتماعية متباينة، وأعراف مختلفة، فإن هذه الأعراف المختلفة والألوان الاجتماعية المتباينة، والمشاكل المتعقدة من شأنها أن تفتق ذهن الفقيه، وتحمله على الاجتهاد وتفريع الأحكام، وارتياد الأصول المختلفة وتوسيعها بل وزيادتها، وبمقدار المشاكل الاجتماعية التي يعالجها وقوة عقول الفقهاء وسعة أفقهم ومرونة الأصول وسعتها، تكون قوة المذهب في الحياة، وصلاحيته للنماء، ومقدار نمائه، والثمرات التي يثمرها.

وقد اجتمعت للمذهب المالكي تلك العناصر، وتوافرت لديه أسباب القوة والسعة والإثمار، فبلاد مختلفة كان الحكم فيها على أساس المذهب المالكي، حتى لقد ابتدأ ذلك في حياته، فالأندلس والمغرب كان الحكم فيهما مالكيًا، ومصر كان للمذهب المالكي فيها مكان، وكثرت المسائل بسعة الحضارة والعمران في بلاد الأندلس، وقوة الحكم والسلطان في بلاد المغرب.

وكان فيه مجتهدون، واتساع في أفق الاجتهاد، وانطلاق في الاستنباط غير مقيد إلا بالكتاب والسنة والإجماع ومصالح الناس، ومرونة في الأصول جعلت علاج المذهب علاجًا فيه إحياء للمصلحة ما وُجدت، ذلك أن أصل المصالح المرسلة والاستحسان المتفرع من نوع المصلحة، قد كانا الأساسين الجوهريين بعد الكتاب والسنة، فكان العلاج مشتقا من الحياة الإنسانية الواقعة، وبذلك حيي المذهب حياة طيبة وأنتج نتاجا صالحًا.

ولنتكلم في الاجتهاد والتخريج فيه، ومقدار تقيد الفقهاء في المذهب لأنفسهم ثم لنتكلم على مرونة الأصول من غير تفصيل.

٢٥٠ - إن الفقهاء في المذهب المالكي قد أعطوا أنفسهم من حق التفريع والتخريج، والاستنباط على أصول الإمام التي لوحظ أنه كان يقيد نفسه بها - حظا كبيرًا، ولننقل لك بعض الكلمات التي قالها المالكيون في الاجتهاد المطلق والاجتهاد المذهبي، لنعرف إلى أي مدى يسيرون في الاستنباط على الأصول المالكية، ويخرجون على الأحكام الفرعية.

يقسم الشاطبي - وهو من علية الفقهاء في المذهب المالكي ومن طبقة المخرجين فيه - الاجتهاد إلى قسمين:

أحدهما: اجتهاد لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف، وذلك عند قيام الساعة، **والثاني**: يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا[1].

وقد أخذ في تعريف النوع الأول الذي لا ينقطع قط، ما دام الناس في الدنيا وما دام هناك شرع إسلامي يطبّق، فعرّفه بأنه الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط[2] بأن يعرف الوصف الذي يقتضي ثبوت حكم معين ثم يجتهد بعد ذلك في انطباق الوصف، أو عدم انطباقه، فإذا تقرر أنه لا أصل في الموضوع من كتاب أو سنة، وكانت مصلحة في العمل في الشرع، يحكم بالعمل، فإن المجتهد بذلك النوع من الاجتهاد عليه أن يبحث في المسألة، أفيها جهة المصلحة أم ليست فيها، فإن كانت المصلحة فيها، فقد تحقق المناط، فوجب الحكم، وهكذا...

ثم يقول في بيان الحاجة إلى ذلك النوع من الاجتهاد في كل الأزمان:

الأمور التي لا تنضبط بحصر، ولا يمكن استيفاء القول في آحادها؛ فلا يمكن أن يستغنى هاهنا بالتقليد؛ لأن التقليد إنما يتصور بعد تحقيق مناط الحكم المقلد فيه، والمناط هنا لم يتحقق بعد؛ لأن كل صورة من صوره النازلة نازلة مستأنفة في نفسها لم يتقدم لها نظير، وإن تقدم لها في نفس الأمر فلم يتقدم لنا؛ فلا بد من النظر فيها بالاجتهاد، وكذلك إن فرضنا أنه تقدم لنا مثلها؛ فلا بد من النظر في كونها مثلها أو لا، وهو نظر

---

(١) الموافقات ج٤، ص ٤٨.

(٢) معنى تحقيق المناط عند الأصوليين أن يقع الاتفاق على وصف بنص أو إجماع أو غيرهما، فيجتهد الناظر في بيان وجوده في صورة المسألة التي خفي وجود العلة فيها، أي أنه يثبت الوصف الذي كان أساسًا للقياس ويعرف ثم يطبق الحكم على كل ما ينطبق عليه الوصف أظهر أو خفي.

اجتهادي. . . ويكفيك من ذلك أن الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدتها، وإنما أتت بأمور كلية، وعبارات مطلقة تتناول أعدادا لا تنحصر، ومع ذلك فلكل معين خصوصية ليست في غيره ولو في نفس التعيين، وليس ما به الامتياز معتبراً في الحكم بإطلاق، ولا هو طردي بإطلاق، بل ذلك منقسم إلى الضربين[1]، وبينهما قسم ثالث يأخذ بجهة من الطرفين، فلا يبقى صورة من الصور الوجودية المعينة إلا وللعالم فيها نظر سهل أو صعب حتى يحقق تحت أي دليل تدخل، فإن أخذت بشبه من الطرفين فالأمر أصعب، وهذا كله بين لمن شدا في العلم فالحاصل أنه لا بد منه بالنسبة إلى كل ناظر وحاكم ومفت، بل بالنسبة إلى كل مكلف في نفسه.

وقد أخذ بعد بيان ذلك القسم من الاجتهاد الذي لا ينقطع في بيان القسم الذي ينقطع، وهو ما سمي الاجتهاد المطلق الذي يكون أساسه تعرف علل الأحكام، واستخراجها من النصوص، والأسس التي قامت عليها الشرائع.

٢٥١ - هذه نظرة المتقدمين من فقهاء المالكية، كانوا يرون أن الاجتهاد بتخريج الأحكام في المسائل الواقعة والإفتاء فيها على أساس ما استخرجه الأقدمون من مناط الأحكام أمر لابد منه، ولا ينقطع إلى الأبد؛ لأن الحوادث كل يوم تقع، ولابد من الاجتهاد في تطبيق الأحكام المنصوص عليها، وتعرف الأوصاف الخاصة لكل حادثة، ليعرف أنسب حكم لها من المنصوص عليه، أو القياس على المنصوص بتطبيق العلة أو الأصل الذي انبنت عليه الأحكام المتشابهة في القضايا التي تقاربها.

٢٥٢ - ولئن تجاوزنا الحقب إلى وراء، وتركنا الشاطبي والقرافي، واتجهنا إلى أصحاب مالك ومن تلقوا عنهم وجدناهم ينطلقون في الاجتهاد مقيدين بالأصول والمناهج التي تلقوها عن شيخهم، ومهتدين بهديه رضي الله عنه، وقد كان حريصًا على أن يربي فيهم ملكة الفقه، لا أن يحفظهم فقط طائفة من المسائل التي كان يفتى فيها رضي الله عنه،

(١) الموافقات ج٤، ص٤٨، ومعنى الكلام أن الأحوال التي يمكن أن ينطبق عليها الوصف الذي كان علة للحكم تتميز في خواصها، وهذه الميزات التي تكون في كل أمر بعينه في الحكم فلا تطرد العلة فيه، أو غير معتبر ذلك في الحكم فتكون العلة ثابتة فيه والحكم مطردا، والمجتهد يحقق أي الضربين ينطبق عليه فيفتي، فمثلا إذا علمنا أن العلة في تحريم الخمر هي الإسكار، ورأينا نوعًا من المشروبات له خواص جديدة لم تكن معروفة من قبل، يحتاج المجتهد إلى تعرف تحقق العلة، وهو الإسكار وهل هذه الأوصاف المميزة أثرت في وجود العلة، فكانت مانعة لها من الظهور فلا يطرد الحكم، أو لم تمنع الإسكار فكان مطردًا، وذلك عمل المجتهد.

وكثيرًا ما كان ينهاهم عن كتابة فتاويه في المسائل، لذلك جاء في الموافقات: وكره مالك كتابة العلم، يريد ما كان نحو الفتاوى، فسئل: ما الذي نصنع؟ فقال: تحفظون، وتفهمون، حتى تستنير قلوبكم ثم لا تحتاجون إلى الكتاب.

فنرى أنه كان يعمل على تنمية ملكة الفقه، وهي ما عبر عنه بقوله، حتى تستنير قلوبكم، وكان يحضهم على طلب الفقه بهذا، لا بمعنى الاستحفاظ والاتباع فقط؛ ولذا كان يقول لهم: يقع في قلبي أن الحكمة هي الفقه في دين الله، وأمر يدخله الله القلوب من رحمته وفضله[1].

٢٥٣ - كثر إذن الاجتهاد في أصحاب مالك رضي الله عنه، وفي تلاميذهم. وفيمن جاء بعدهم حتى جاءت العصور المتأخرة التي استغلقت فيها العقول. وضاقت الأفهام، وضعفت الثقة بالنفس، وسرت عدوى الضعف الذي استغرق النفس الإسلامية إلى عقول العلماء، فضعفت، وفقدت الثقة، فعكف المتأخرون على دراسة ما كتب المتقدمون، من غير تفهم وفحص، ومن غير أن يسيروا سيرهم، ولكن كان الأقدمون قد قدموا تركة مثرية قد كونوها، والنفوس قوية والهمم عالية، والعقول فاهمة، فلم يضر المذهب ضعف المتأخرين، لبقاء ما أنتج المتقدمون، وقد قسم الفقهاء في المذهب المالكي إلى مجتهدين منتسبين، وإلى مجتهدين مخرجين، ويسمون أصحاب الوجوه، وإلى فقهاء نفس، ويعتبرون من دون ذلك من العامة الذين يقلدون، ويفتون، إذ ينحصر الإفتاء في الطبقات الثلاث السابقة، ولا يرتفع إليه من عداها، ويعتبر من العامة.

والمجتهد المنتسب يعرفونه بأنه الفقيه الذي يكون مستقلاً بتقرير مسائله بالأدلة، غير أنه لا يتجاوز في أدلته أصول إمامه وقواعده، فهو مقيد في مذهب الإمام بالأصول التي عرفت مناهج للاستدلال عند الإمام، غير مقيد بفروعه التي استنبط أحكامها من تلك الأدلة؛ ولذلك تكون له آراء في الفروع تخالف رأي الإمام.

وشرط المجتهد على ذلك النحو أن يكون عالما بالفقه وأصوله، وأدلة الأحكام تفصيلا، بصيرًا بمسالك الأقيسة والمعاني تام الارتياض في التخريج والاستنباط عالما بإلحاق ما ليس منصوصًا عليه لإمامه بأصوله.

---

(١) الموافقات ج٤، ص٥١.

ومن هذا الصنف كثيرون من أصحاب مالك رضي الله عنه الذين تلقوا عليه كأشهب وابن القاسم وابن وهب، وبعض من جاء بعدهم، وإنك لترى لهؤلاء آراء بجوار آراه مالك رضي الله عنه، ومنزلتهم منه كمنزلة المزني من الشافعي، وقيل كمنزلة أبي يوسف ومحمد وزفر من أبي حنيفة رضي الله عنهم أجمعين.

ولا شك أن وجود هؤلاء في المذهب المالكي، وكثرتهم فيه قد نمّى ذلك المذهب، وغذاه، وجعله مرنًا لقبول أحكام الحوادث المختلفة التي تلائم كل حال، وتكون علاجا لها.

٢٥٤ - والمجتهدون المخرّجون فقط هم الذين يقومون بتقرير مذهب الإمام، وتحرير نصوصه، واستنباط أصوله، ويتقيدون بهذه الأصول ولا يستنبطون فروعًا يخالفون بها فروع الإمام، وهذا الفارق بينهم وبين الطبقة الأولى. ولكن عملهم مقصور على تخريج الفروع التي لم يعرف حكمها عن الإمام بالأصول التي عرفت مناهج له، وبقياس ما لم يعرف حكمه من الفروع على ما عرف حكمه منها، وبترجيح بعض الروايات المختلفة عن الإمام، والآراء المنقولة عنه؛ ولذلك يسمي بعض العلماء هذه الطبقة طبقة المرجحين، وبعضهم يسميها طبقة المخرّجين.

وعندي أن عمل هؤلاء صنفان لا صنف واحد، وكلّ وجد في عصر، وكان وجوده سدا لحاجة عصره، ففي العصور التي تلت عصور التلاميذ وتلاميذهم كانت الحاجة إلى التخريج ماسة، لوجود فروع كثيرة لم يعرف حكمها من المذهب فاحتاجت إلى التخريج أكثر من حاجتها إلى الترجيح، فكثر التخريج، فلما اتسع المذهب، وكثرت أحكام الفروع وتشعبت الأقوال، وكان الفرع الواحد يختلف حكمه باختلاف الأقوال المتضاربة أحيانًا كانت الحاجة إلى الترجيح والموازنة بين الأقوال من ناحية روايتها، ومن ناحية قائلها، ومن ناحية دليلها، وهذا العمل لا يقل عن التخريج في ذاته، وكلّ له زمان تكون الحاجة إليه فيه أكثر، والمخرّج قد يرجح إن كانت الحاجة لذلك والمرجح قد يخرّج إن كانت حاجته إليه، وهؤلاء في المذهب المالكي: المازري، وابن رشد، واللخمي، وابن العربي، والقرافي، والشاطبي، وغيرهم.

٢٥٥ - وفقهاء النفس هم الفقهاء الذين عرفوا المذهب المالكي وعنوا بتقرير مسائله، وتحرير أدلته، غير أنهم لم يرتاضوا طريق الاستنباط، والتخريج كارتياض

أولئك، وهؤلاء لهم أن يفتوا، بل لهم أن يخرجوا عند الضرورة، ولكن منزلتهم في التخريج بين الأقوال والروايات ليست منزلة السابقين بل هم دون ذلك، ولم يتفق العلماء على جواز ذلك منهم، بل قال هذا من قال أن لهم أن يفتوا، فمن قال أن لهم الإفتاء قال أن لهم التخريج عند الضرورة إن لم يكن أحد من أصحاب الوجوه الذين عملهم التخريج والترجيح. وبعض العلماء لا يُجوِّز الإفتاء من هؤلاء إلا عند فقد المجتهدين المخرّجين، أو المنتسبين، ففتواهم إذن للضرورة وتخريجهم بالاتفاق للضرورة.

٢٥٦ - هذه طبقات الفقهاء الذين لهم الفتوى في مذهب مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ومن دونهم يقلدون ليس لهم أن يفتوا. ولم أجد مذهبا شدد في الفتوى تشديد المالكية فيها، وقد جاء ذلك التشديد في كتب كثيرين من العلماء المتقدمين، وأيدهم في ذلك التشديد من جاء بعدهم.

وقد رأيت نصوصًا تدل على من هو أهل للفتوى، ومن ليس بأهل، للقرافي وابن رشد والمازري، وأيدها من جاء بعدهم، فالمازري يقول: الذي يفتى في هذا الزمان أقل مراتبه إن نقل المذهب أن يكون قد استبحر في الاطلاع على روايات المذهب، وتأويل الشيوخ لها، وتوجيههم لما وقع فيها من اختلاف ظواهر، واختلاف مذاهب، وتشبيههم مسائل بمسائل قد يسبق إلى النفس تباعدها، وتفريقهم بين مسائل ومسائل قد يسبق إلى النفس تقاربها وتشابهها، إلى غير ذلك مما بسطه المتأخرون في كتبهم، وأشار إليه المتقدمون من أصحاب مالك في كثير من رواياتهم.

ونقل الحطاب الرعيني في شرحه على متن خليل عن ابن رشد ما نصه:

إن الجماعة التي تنسب إلى العلوم وتتميز عن جملة العوام بالمحفوظ والمفهوم تنقسم على ثلاث طوائف، طائفة منهم اعتقدت صحة مذهب مالك تقليدا بغير دليل، فأخذت أنفسها بحفظ مجرد أقوال أصحابه في مسائل الفقه، دون التفقه في معانيها بتمييز الصحيح منها والسقيم، فهذه لا يصح لها الفتوى بما علمته وحفظته من قول مالك وقول أصحابه، إذ لا علم عندها بصحة شيء من ذلك، إذ لا تصح الفتوى بمجرد التقليد من غير علم، ويصح لها في خاصتها إن لم تجد من يصح لها أن تستفتيه، أو

تقلد مالكًا أو غيره من أصحابه فيما حفظته من أقوالهم، وإن لم يعلم من نزلت به نازلة من يقلده فيها من قول مالك وأصحابه فيجوز للذي نزلت به النازلة أن يقلده فيما حكاه له(١).

والطائفة الثانية: من اعتقدت صحة مذهب مالك بما بان لها من صحة أصوله التي بناه عليها، فأخذت أنفسها بحفظ مجرد أقواله وأقوال أصحابه في الفقه وتفقهت في معانيها، فعلمت الصحيح منها الجاري على أصوله من السقيم الخارج، إلا أنها لم تبلغ درجة التحقيق بمعرفته قياس الفروع على الأصول، وهذه يصلح لها إن استفتيت أن تفتى بما علمته من قول مالك، وقول غيره من أصحابه، إذ كانت قد بانت لها صحته، ولا يجوز لها أن تفتى بالاجتهاد فيما لا تعلم فيه نصا من قول مالك، أو قول غيره من أصحابه، وإن كانت قد بانت لها صحته، إذ ليست ممن كمل آلات الاجتهاد الذي يصح لها بها قياس الفروع على الأصول.

والطائفة الثالثة: من اعتقدت صحة مذهبه بما بان لها أيضًا من صحة أصوله لكونها عالمة بأحكام القرآن عارفة بالناسخ والمنسوخ، والمفصل، والمجمل، والخاص من العام، عالمة بالسنن الواردة في الأحكام مميزة بين صحيحها من معلولها، عالمة بأقوال العلماء من الصحابة والتابعين، ومن بعدهم من فقهاء الأمصار، وبما اتفقوا عليه، واختلفوا فيه، عالمة من علم اللسان بما يفهم به معاني الكلام، عالمة بوضع الأدلة في مواضعها، وهذه هي التي يصح لها الفتوى عموما بالاجتهاد والقياس على الأصول التي هي الكتاب والسنة، وإجماع الأمة بالمعنى مع الجامع بينها وبين النازلة، وعلى ما قيس عليه إن قدم القياس عليها(٢).

وقد قال القرافي في فروقه عن أحوال طالب العلم، ومن تجوز له الفتيا في دين الله: اعلم أن طالب العلم له أحوال: الحال الأولى أن يشتغل بمختصر من مختصرات مذهبه فيه مطلقات مقيدة عنده، وعمومات مخصوصة في غيره. ومتى كان الكتاب المعين حفظه وفهمه كذلك، أو جوز أن يكون كذلك - حرم عليه أن يفتى بما فيه، وإن أجاده حفظًا وفهمًا، إلا في مسألة يقطع فيها أنها مستوعبة التقييد، وأنها لا تحتاج إلى

(١) أي يقلد أحد أهل هذه الطائفة التي تحفظ مجرد الأقوال لمالك وأصحابه، فلا يستفتى أحد من هذه الطائفة إن لم يوجد أعلى منهم.

(٢) راجع تهذيب الفروق ج٤، ص١٢٩.

معنى آخر من آخر، فيجوز له أن ينقلها لمن يحتـاج إليها على وجهها من غير زيادة ولا نقصان، وتكون هي عين الواقعة المسئول عنها، لا أنها تشبهها، ولا تخرج عليها. **الحال الثانية** أن يتسع تحصيله في المذاهب، بحيث يطلع من تفاصيل الشروح، والمطولات على تقييـد المطلقات، وتخصيص العمـومات، ولكنه لم يضبط مدرك إمامـه، ومستنداته في فروعه ضبطا متـقنا، بل سمعها من حيث الجملة من أفواه الطلبـة والمشايخ، فهذا يجوز له أن يفتى بجـميع مـا ينقله ويحفظه في مـذهبه، اتباعـا لمشهور ذلـك المذهب بشروط الفتيا، ولكنه إذا وقعت له واقعة ليست في حفظه لا يخرجها عن محفوظاته، ولا يقول هذه تشبه المسألة الفلانية، لأن ذلك إنما يصح ممن أحاط بمـدارك إمامه، وأدلته، وأقيسته وعلله التي اعتمد عليها مفصلة.

ثم يبين بعد ذلك **الحال الثالثة**، أو الدرجة العالية وهي درجة المخرجين، وقال: لا يجوز التخريج إلا لمـن هو عالم بتفاصيل أحوال الأقيـسة، والعلل، ورتب المصالح، وشروط القواعد، وما يصلح أن يكون معـارضًا، وما لا يصلح، وهذا لا يعرفه إلا من يعرف أصول الفقه مـعرفة حسنة، فإذا كان موصوفًا بهـذه الصفة، وحصل له هذا المقام تعين عليه مـقام آخر وهو النظر، وبذل الجهد فـي تصفح تلك القواعد الشـرعية وتلك المصالح، وأنواع الأقيـسة، وتفاصيلها، فإذا بذل جـهده فيما يعرفـه ووجد ما يجوز أن يعتبره الإمـام فارقًا، أو مانعًا أو شرطًا، وهو ليس في الحادثة التي يروم تخـريجها حرم عليه التخريج، وإن لم يجد شيئًا بعد بذل الجهد وتمام المعرفة جاز له التخريج حينئذ[1].

٢٥٧ - هذه أقـوال طائفـة من علمـاء التخـريج في المذهب المالكي قـد اتفـقت كلمتهم على التشديد في أمر الفتـيا، ولم يبيحوها إلا لمن يكون من أهل التخريج الذين يسـتطيـعون اسـتنبـاط أحكام الفـروع التي لم ينص على حكمـها فـي مذهب مـالك وأصحـابه، وذلك بأن يلحقـوها بما يشابههـا من المنصوص عليـه، مستـعينين في ذلك بقواعد المذهب وأصوله.

ومن يكون دون هذه المنزلة لا تباح له الفتـوى، ولكن يباح له أن ينقل ما يحفظ إذا كان المنقول صحيحًا قد ثبت أنه لا يحتاج إلى تقييد ولا تخصيص، وبشرط أن تكون الواقعة المفتى فيها هي المنصوص عليه بعينه، وذلك كله إذا لم يوجد ثمة مُفت يستفتيه، فهي حال ضرورة ملجئة، تضطر إلى هذا الأمر الاستثنائي.

---

(١) الفروق ج٢، ص ١٠٧ الفرق الثامن والسبعون.

وإذا كانت الفتـوى لازمة في كل عصر، لأن الناس يجـد لهم من الأحداث كل يوم ما يستـفتون فيه، فـلابد إذن من المجتهدين المخرّجين في كل عـصر، ولا يجوز أن ينقطعوا، حـتى لا يلجأ العامة إلى أولئك الناقلين بـغير علم، أو يتوقـفوا، إذ لا يوجد حتى النقل، وفي ذلك حرج شديد على الناس.

وبذلك ننتهي لا محالة إلى مـا نقلناه في صدر هذا البحث عن الشاطبي وهو أن الاجتهاد في التخـريج أو الاجتهاد بتحقيق المناط كما يسـميه الشاطبي، لا يمكن انقطاعه إلى يوم القيامة، حتى تفني هذه الدنيا.

٢٥٨ - وإذا كان الاجتهاد بالتخريج، أو بتحقيق المناط لا ينقطع أبدا لأن الفتوى لا تنقطع، وهو شرطها، .فـإن المذهب الذي يقرر فقهاؤه ذلك في نماء مسـتمر، واتصال بالحياة دائم.

وكذلك كـان مذهب مـالك رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، اتصل بالحيـاة اتصالاً وثيقـا، لأن مخرّجـيه اجتهدوا في أن يفهموا خصائص الأمور التي يطبّـون لها، ومقدار المصلحة فيما يفتون، أو دفع المضرة فيه، وربط ذلك بالأصـول العامة، فكان مذهبا حيا يسد حـاجة الأحياء، وليس مذهبًـا جامدًا، يقف عند نصوص السـابقين لا يتحرك عنها قـيد أنملة، بل إنه لا يطبق الفقيه نصا من نصوص المذهب، إلا بعـد أن يعرف أن الحال التي يطبق النص فيها مشابهة تمام التشابه للحال التي عالجها الفقهاء من قبل، ليكون التوافق تامًّا، ولا ينقلون النص للحال الواقعة بمجرد الاتحاد في الصورة للحال التي وجد النص فيها، بل يتعرفون الخصائص المميزة لكل واحدة منهـا، وعسى أن يكون في النازلة ما يجعل الحكم القديم غير محـقق للمصلحة، أو دافع للمضرة في الحال الجديدة، والمصلحـة والمضرة أساسان في تقدير الأحكام في ذلك المذهب الجليل، حيث لا نص، والله سبحانه ولي التوفيق.

كثرة أصوله:

٢٥٩ - بينّا كيف كان الاجتهاد في ذلك المذهب مـفتوحًا في التخريج لم يُغلق، بل لقد قـرروا أنه لا يمكن أن يغلق ذلك النوع من الاجـتهـاد، إنما الاجتهـاد المطلق هو الذي يمكن أن ينقطع من غير أن يقع بالناس الضر أو يستغلق عليهم أمر دينهم، وتخفي عليهم أحكامه، ولكن فـتح باب التخريج وحده لم يكن كافـيا لذلك النمو الذي رأيناه في ذلك المذهب الجليل، وتلك الحـيوية التي نجـدها في أحكامه، حـتى أننا لنقرر غـير

مجازفين أنه مذهب الحياة والأحياء، قد اختبره العلماء في عصور مختلفة فاتسع لمشاكلهم، واختبره علماء القانون في عصرنا الحاضر، فكان مسعفا لهم في كل ما يحتاجون إليه من علاج، وإنا نسند ذلك إلى مجتهديه، وكثرة أصوله، ونوع الأصول التي أكثر منها، وسيطرت على التخريج فيه، أما المجتهدون فقد أشرنا إلى مسالكهم، ومن شأنها كما نوهنا تنمية المذهب وتوسيع آفاقه.

وأما كثرة أصوله، فإنه أكثر المذاهب أصولا، حتى أن علماء الأصول من المذهب المالكي يحاولون الدفاع عن هذه الكثرة، ويدعون على المذاهب الأخرى أنها تأخذ بمثل ما يأخذ به من الأصول عددا، ولكن لا نسميها بأسمائها ولا نريد أن نخوض في ذلك، بل إنا نقول أن الأمر لا يحتاج إلى دفاع؛ لأن تلك الكثرة حسنة من حسنات المذهب المالكي، يجب أن يفاخر بها المالكيون، لا أن يحمّلوا أنفسهم مئونة الدفاع، ولذلك نحن نرى أنه أكثر المذاهب أصولا غير محاولين أن نحمّل غيره ما لم يقل أهله.

إن الأصول عند أبي حنيفة: الكتاب والسنة والإجماع والقياس، والاستحسان، والعرف. والأصول عند الشافعية: الكتاب والسنة والإجماع والقياس، ولا تعدو ذلك.

أما الأصول عند المالكية فأقل عدد أحصوه لها تسعة هي ما ذكر عند الحنفية، ويزاد عليه إجماع أهل المدينة، والمصالح المرسلة، وسد الذرائع.

وإن كثرة الأصول تطلق تخريج المخرّج، فإنه بلا شك كلما كثر ما بين يدي المفتى من أصول صالحة للإفتاء يختار منها أصلحها، وأقربها إلى العدل والدين فيما يفتي فيه.

فكانت كثرة الأدلة كما قلنا من شأنها أن تعلو بذلك المذهب، لا أن تخفضه. ومن شأنها أن تجعله مرنا في التطبيق، فلا تضيقه.

٢٦٠ - وإن نوع الأصول التي يزيد بها المذهب المالكي على غيره، ومسلكه في الأصول التي اتفق فيها مع غيره يجعلانه أكثر مرونة، وأقرب حيوية وأدنى إلى مصالح الناس وما يحسون، وما يشعرون، وبعبارة جامعة، أقرب إلى الفطرة الإنسانية التي يشترك فيها الناس، ولا يختلفون إلا قليلاً بحكم الإقليم والمنازع، والعادات الموروثة، فإن أصل المصالح الذي أخذ به مالك، وسيطر على أكثر فقه الرأي عنده، حتى أصبح

ذلك الأصل عنوانه وميسمه الذي اتسم به يطلق العنان للفقيه المخرّج على الأصول إذا لم يجد حكمًا في فرع مشابه، فيفتي بما يكون فيه مصلحة للناس لا تتعارض مع النص المحكم، ولا تناقض أصلاً مقررًا، وما يكون فيه مضرة يفتى بمنعه أخذًا من ذلك المبدأ المحكم، الذي تشهد له النصوص والآثار، وهو «لاَ ضَرَرَ وَلاَ ضِرَار».

وإنك لو فتشت في فروع ذلك المذهب التي استنبط أحكامها إمامه الأول، أو صحابته من بعده، أو المخرّجون فيه، وكان الاستنباط فيها الرأي لا النص، لوجدت أن المصلحة كانت هي الحكم المرضى الحكومة في كل هذه الفروع، سواء ألبست المصلحة لبوس القياس وحملت اسمه، أم ظهرت في ثوب الاستحسان، وحملت عنوانه، أم كانت مصلحة مرسلة لا تحمل غير اسمها، ولا تأخذ غير عنوانها.

وكذلك مبدأ سد الذرائع الذي اتجه فيه إلى تعرف ثمرات الأفعال ونتائجها ولم يجمد فيه الفقيه على الصور المجردة للوقائع، بل اتجه فيه إلى الغايات والثمرات فجعلها مناط حكمه، وتلك هي النظرة السليمة لمن يريد أن يجعل القانون لإصلاح الجماعة، والطب لأسقامها، وكذلك كان مذهب مالك والمالكيين، ونظرتهم، وأن الاستحسان الذي يشاركهم في الأخذ به الحنفية، كانوا في الأخذ به مخالفين لهم في نوع الأخذ ومقداره. فهم أكثروا منه، حتى جعله مالك تسعة أعشار العلم، وكانت المقاييس وضوابطها مقيدة عند الحنفية، والنوع الذي أكثر منه الحنفية هو في الواقع بعض أنواع القياس، وهو ما سموه القياس الخفي.

وأما استحسان المالكية فأساسه في الغالب أكثر المصلحة، فإذا وجدوا أصلاً فقهيًّا مقررًا أو قاعدة فقهية يؤدي تطبيقها إلى ظلم مؤكد، أو منع مصلحة أو جلب مضرة، خففوا اطّراد القاعدة بالاستحسان، ومنعوا التطبيق في تلك القضية أخذًا بمبدأ جلب المصلحة ودفع المضرة، ما دام لا نص يحكم، ولا أثر يتبع.

٢٦١ - ولقد كان اتساع الآفاق الإسلامية، وتشعب الأحوال في الشعوب التي أخذت به من أسباب كثرة التطبيق فإنه كلما كثرت الحوادث، وتنوعت، كان ذلك إرهافًا للمذهب، وتحريرًا لأصوله، وتوسيعا لفروعه، وفتقًا لذهن المجتهدين، وخصوصًا في ذلك المذهب الذي يفتى في الوقائع، ولا يفرض الصور، ويقدر ما لم يقع واقعًا.

وقد اتسعت الأقطار التي حكمت بالمذهب المالكي، وتباينت أحوالها، وأعرافها، ففي الأندلس حيث الحضارة والعمران، وحيث العلم والمدنية، وحيث الفلسفة والحكمة كان المذهب المالكي، ومن الفقهاء في ذلك المذهب الجليل من جمع بين الفقه العميق، والفلسفة والحكمة، فهذا ابن رشد الحفيد حامل لواء الفلسفة في الأندلس، والذي تلقى عنه الأوروبيون فلسفة أرسطو، والذي نازل الغزالي عند هجومه على الفلاسفة، كان فقيهًا ممتازًا من فقهاء المالكية، وله الكتاب القيم في الفقه المقارن المسمي «بداية المجتهد ونهاية المقتصد»، وكثيرون غيره من فقهاء الأندلس كان لهم في الفقه القدح المعلى، ولهم قدم في الأدب والحكمة وغيرهما.

وإن اجتزنا البحر في مضيقه حيث ربض طارق بن زياد، وجدنا المذهب المالكي رابضًا في بلاد المغرب لا ينازعه فيها منازع، وهو فيها مترعرع خصب، يسن الأحكام للبادية وللجبال، كما سنها في الأندلس، حيث الحضارة وحيث الخصب، وهو يسن للبرابرة حيث كانت بعض الجفوة البدوية، كما سن لأهل الأندلس، حيث كانت النفوس ترق وتعطف.

ولئن قطعنا الصحراء حتى وصلنا إلى الوادي الخصيب لنجدن مصر بريفها الجميل، ونيلها الوادع، وهنالك نجد المذهب المالكي أيضا، يصاقب المذهب الشافعي، ويكون له الغلب أحيانًا، وللمذهب الشافعي مثله، فالسلطان بينهما يتداول، ولكن المذهب المالكي في الريف أغلب، والشافعي في المدائن أظهر، ثم هنالك في الحجاز نجد المذهب الجليل مقاما، وكان له في العراق أتباع، وإن لم يكن لهم غلب.

وفي هذه البيئات المختلفة، وفي هذه المنازع المتباينة وفي هذه الأقاليم المتنائية كان التخريج في ذلك المذهب، فكل عالم ومفت يستنبط من الأحكام ما يتفق مع المصلحة، ويخضع لعرف بلده تحت ظل كتاب الله وسنة رسوله ﷺ.

وكان لابد أن يختلف ما يصل إليه أولئك العلماء الذين تباينت أقاليمهم، وتخالفت بيئاتهم وكذلك كان. فكان للمغاربة بما فيهم الأندلسيون آراء، وكان للمصريين آراء، وكان للمدنيين آراء، وكان للمشارقة آراء، وقد جمعت كتب المتأخرين هذه الآراء مرجحا بعضها على بعض، وموازنا بعضها ببعض، وكانت مادة للفقيه والمفتى يجد فيها من أقوال المذهب على ما يطب به لكل حال، وكانت مادة للعالم

الباحث يجد فيه صورًا للتخريج في الفقه الإسلامي يرى منها كيف كان متسع الرحاب خصب الجناب.

كثرة الأقوال في المذهب المالكي:

٢٦٢ - كثرة الأقوال في المذهب المالكي، ككل مذهب حي متجدد، يراعي مصالح الناس وأعرافهم المختلفة.

وإن اختلاف الأقوال في ذلك المذهب الجليل ابتدأ منذ عصر مالك رضي الله عنه، فله آراء مختلفة في بعض المسائل، ولم يعرف السابق منها حتى يعرف رجوعه عنه، وروي عن تلاميذه في بعض المسائل روايات مختلفة لم ترجح واحدة على أخرى من حيث الثقة بالراوي.

ولم يكن غريبًا أن تختلف أقوال المجتهد في الأمر الواحد، فإن ذلك كان يلاحظ في التابعين، ويلاحظ في تلاميذهم، بل يلاحظ في الصحابة أنفسهم، وكان كذلك أكثر الأئمة المجتهدين؛ لأنه ما دام الإخلاص مسيطرا فإن الحق قد يدفع الإمام لتغيير رأيه في المسألة الواحدة، لدليل جديد لم يكن على علم به، ثم علمه، أو لأنه رأي من الاختبار والابتلاء الذي بنى عليه كلامه الأول فعدل عنه، وغير ذلك من الأسباب الباعثة على تغيير الرأي فإن المخلص يسير وراء الحق حيث يلوح دليله وتستقيم له الحجة، ولا يتعصب لفكره ورأيه، وإلا كان لشيطان الغرور مسالك إلى قلبه، وذلك ما كانوا يباعدون أنفسهم دونه، وكان يغلب عليهم اتهامهم لأنفسهم، وكانت المسارعة إلى تغيير الرأي بمقدار الرغبة في طلب الحق.

٢٦٣ - ولما جاء عصر التلاميذ اختلفوا في استنباطهم اختلافًا كثيرًا، وأضيفت أقوالهم التي لم يعرف لمالك رأي فيها إلى المذهب؛ لأنها مبنية على أصوله ومنهاجه، وإن اختلفت في بعض النتائج عما وصل إليه، ولأنهم مهما يكن مقدار اجتهادهم فهم قد استمسكوا بنسبتهم إلى شيخهم ومذهبه، فعدت أقوالهم من ذلك المذهب الكبير.

ولما خلف من بعد التلاميذ المخرّجون كان لابد أن تختلف نتائجهم في تخريجهم في المذهب، فكان لابد أن يختلفوا في أقيستهم على المسائل المنصوص عليها، وأن يختلفوا في إدراك وجوه المصالح التي أفتوا على أساسها، وأن تختلف المصالح باختلاف

الأشخاص والجماعات والبيئات والأعراف وخصوصًا أنهم كانوا في أقاليم مختلفة، فمنهم مدنيون، ومنهم مصريون، ومنهم أندلسيون، ومنهم مغاربة، ولكل بيئة عرف، بل منزع فكر، ونظر في وجوه المصالح المختلفة.

فكان هذا الاختلاف مع اتحاد الأصول سببًا في كثرة الأقوال، فكثرت فيه، وكانت تلك الكثرة جنابًا خصيبًا يجد فيه الباحث في الفقه الإسلامي ثمرات فكرية ناضجة، ومنازع فقهية صالحة وآراء توافق البيئات المختلفة، وكان ذلك من مظاهر الحيوية والقوة والصلاحية.

٢٦٤ - ولقد كانت كتب المؤرخين من فقهاء المالكية جامعة بين الروايات المختلفة، والأقوال والتخريجات، بل قد كانت تذكر آراء الفقهاء السبعة أحيانًا.

ولقد جاء شرح الخطاب على متن خليل في بيان المراد بالروايات والأقوال في متن خليل ما نصه:

إنَّ الْمُرَادَ بِالرِّوَايَاتِ أَقْوَالُ مَالِك وَأَنَّ الْمُرَادَ بِالأَقْوَالِ أَقْوَالُ أَصْحَابِه، وَمَنْ بَعْدَهُمْ مِنْ الْمُتَأَخِّرِينَ كَابْنِ رُشْدَ وَالْمَازِرِيِّ وَنَحْوِهِمْ وَقَدْ يَقَعُ بِخِلَافِ ذَلِكَ وَالْمُرَادُ بِالاتِّفَاقِ اتِّفَاقُ أَهْلِ الْمَذْهَبِ وَبِالإِجْمَاعِ إِجْمَاعُ الْعُلَمَاءِ، وَالْمُرَادُ بِالْفُقَهَاءِ السَّبْعَةِ . . . وَالْمَدَنِيُّونَ يُشَارُ بِهِمْ إِلَى ابْنِ كِنَانَةَ وَابْنِ الْمَاجِشُونِ وَمُطَرِّف وَابْنِ نَافِعٍ وَابْنِ مَسْلَمَةَ وَنُظَرَائِهِمْ، وَالْمِصْرِيُّونَ يُشَارُ بِهِمْ إِلَى: ابْنِ الْقَاسِمِ، وَأَشْهَبَ، وَابْنِ وَهْبٍ، وَأَصْبَغَ بْنِ الْفَرَجِ، وَابْنِ عَبْدِ الْحَكَمِ وَنُظَرَائِهِمْ. وَالْعِرَاقِيُّونَ يُشَارُ بِهِمْ إِلَى: الْقَاضِي إِسْمَاعِيلَ، وَالْقَاضِي أَبِي الْحَسَنِ بْنِ الْقَصَّارِ، وَابْنِ الْجُلَّابِ، وَالْقَاضِي عَبْدِ الْوَهَّابِ، وَالْقَاضِي أَبِي الْفَرَجِ، وَالشَّيْخِ أَبِي بَكْرٍ الأَبْهَرِيِّ، وَنُظَرَائِهِمْ. وَالْمَغَارِبَةُ يُشَارُ بِهِمْ إِلَى: الشَّيْخِ ابْنِ أَبِي زَيْد، وَابْنِ الْقَابِسِيِّ، وَابْنِ اللَّبَّادِ، وَالْبَاجِيِّ، وَاللَّخْمِيِّ، وَابْنِ مُحْرِز، وَابْنِ عَبْدِ الْبَرِّ، وَابْنِ رُشْد، وَابْنِ الْعَرَبِيِّ، وَالْقَاضِي سَنَد، وَالْمَخْزُومِيِّ وَهُوَ الْمُغِيرَةُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْمَخْزُومِيِّ، مِنْ أَكَابِرِ أَصْحَابِ مَالِك، وَرَوَى عَنْهُ الْبُخَارِيِّ[1].

٢٦٥ - وقد درس العلماء أوجه الاختلاف، ورجحوا بينها، فرجحوا بين الروايات، ورجحوا بين أقوال الصحاب، وتخريج من جاء بعدهم من المخرّجين والمفتين، واشتملت المتون والشروح على ترجيح أولئك المرجحين، واختيارهم، أو اختيار بعضهم، وهنا يثار بحث، هل المفتون مقيدون بذلك الاختيار والترجيح؟

---

(١) شرح الخطاب ج١، ص١١.

إن المراجع لما يشترطه العلماء في المفتين في كل عصر، يفهم منه أنهم غير مقيدين باختيار السابقين في موضوع الفتوى، إذ عسى أن يكون التشابه غير كامل بين النازلة والقول الراجح، ولقد قال ابن فرحون في تبصرته عن المازري في أقل مراتب المفتي:

الذي يفتى في هذا الزمان أقل مراتبه في نقل المذهب أن يكون قد استبحر في الاطلاع على روايات المذهب، وتأويل الشيوخ لها، وتوجيههم لما وقع من الاختلاف فيها، وتشبيههم مسائل بمسائل، يسبق إلى الذهن تباعدها، وتفريقهم بين مسائل يقع في النفس تقاربها إلى غير ذلك مما بسطه المتأخرون من القرويين في كتبهم، وأشار إليه من تقدم من أصحاب مالك من رواياتهم(١).

وهذا بالنسبة للمفتى الذي يستوفي شروط الإفتاء، ويجب أن يكون موجودًا في كل عصر، وفي كل مصر، وهذا يفتى بالراجح الذي يكون صالحًا في موضوع النازلة، أو لا يكون، سواء الأنسب منه لها.

أما من لا يستوفي شروط الاجتهاد، وهو يستطيع أن يعرف ويقرأ ويطلع، فإنه لا يفتى إلا للضرورة، ولا يفتى إلا بالمتفق عليه، أو المشهور من المذهب، أو ما رجحه الأقدمون، فإن لم يستطع أن يعرف أرجحية قول على قول فقد ذكر الشيخ عليش أنه اختلف في ذلك عل أوجه، فقيل: إنه يأخذ بأغلظ الأقوال، وأشدها؛ لأن ذلك أحوط، وحتى لا يكون اختياره بالتشهي، وقيل، يختار أخفها؛ لأن ذلك أليق بالشرع الإسلامي، لأن النبي ﷺ جاء بالحنيفية السمحة، وقيل: إنه يتخير، فيأخذ بأيها شاء لأنه لا يكلف إلا ما يطيق، ولا راجح بين يديه ولا مرجوح، وقيل: إنه يأخذ بما جاء بالمدوّنة، لأنها الأصل للفقه المالكي.

وقد رتب بعض الفقهاء الترجيح بين روايات الكتب، والروايات عن المشايخ فقال: قول مالك في المدوّنة أولى من قول ابن القاسم فيها، فإنه الإمام الأعظم، وقول ابن القاسم فيها أولى من قول غيره فيها، لأنه أعلم بمذهب مالك، وقول غيره أولى من قول ابن القاسم في غيرها، وذلك لصحتها.

---

(١) شرح الخطاب ج١ص٣٣ راجع في هذا أيضا فتاوى الشيخ عليش ج١. ص٥٩ وقد نقل ذلك من كتاب الأقضية من شرح التلقين للمازري.

ويقول آخرون: إنما يفتى بقول مالك في الموطأ، فإن لم يجده في النازلة فبقوله في المدوّنة، فإن لم يجده، فبقول ابن القاسم فيها، وإلا فقوله في غيرها، وإلا فبقول الغير في المدوّنة، وإلا فأقاويل أهل المذهب[1].

وهذا القول يتجه بالمفتى المقلد إلى ألا يتجاوز المشهور في المذهب، والمشهور في المذهب هو المذهب الذي كان نقله عن النحو السابق.

وإن كانت المسألة لم يرو فيها قول في المدوّنة، فإنه يرجع إلى أقوال المخرجين وإن لم يكن قد رجح قول على قول، أو لم يعلم ذلك، وهو الفرض، فإنه يتجه إلى المشهور من الأقوال دون الشاذ، وقد كان المازري وهو أكبر المخرجين ذوي الوجوه لا يخرج عن المشهور إلى غيره، إلا إذا كانت أسباب تقضي بذلك، فأولى أنه يتقيد بالمشهور دون غيره ممن لم يبلغ درجة الترجيح ولا التخريج.

وهذا القول هو القول المعتبر المأخوذ به لا يجوز تجاوزه لمن قلد، أما غيره فحيث يهديه الترجيح والتخريج، والله أعلم.

انتشار المذهب المالكي:

٢٦٦ - جاء في كتاب المدارك للقاضي عياض مجمل في بيان البلاد التي انتشر فيها المذهب المالكي فقال:

غلب مذهب مالك على الحجاز والبصرة ومصر، وما والاها من بلاد إفريقية والأندلس وصقلية والمغرب الأقصى إلى بلاد من أسلم من السودان إلى وقتنا هذا، وظهر ببغداد ظهورا كثيرًا، وضعف بها أربعمائة سنة، وظهر بنيسابور، وكان بها وبغيرها أئمة ومدرسون[2].

وهذه كلمة القاضي عياض، وهي تذكر بدقة البلاد التي انتشر فيها المذهب المالكي، وبقي وغلب، والبلاد التي ظهر فيها كثيرًا ثم ضعف، ولنذكر البلاد التي ذاع فيها وانتشر وغلب، وسبب ذلك.

لقد انتشر ذلك المذهب الجليل ببلاد الحجاز وغلب عليها وكان طبيعيا، لأنه مذهب نشأ ببلاد الحجاز، وبطريقة أهل الحجاز في الاستنباط، فكان من الطبيعي أن

(١) فتاوى الشيخ عليش ج١، ص٦١.

(٢) القسم الأول الجزء الأول من المدارك المخطوط ص٥٧.

يغلب عليهم، فإنه نبع بينهم، واستقى من بيئتهم، ونزع عن قوسهم، ولكن بتوالي الأيام على بلاد الحجاز قد اختلفت أحواله، فكان تارة يغلب، وتارة يخمل، حتى أنهم ذكروا أنه خمل بالمدينة أمدا، حتى تولى قضاءها ابن فرحون سنة ٧٩٣هـ، فأظهره بعد خمول.

٢٦٧ - وقد ظهر المذهب المالكي في مصر في حياة مالك رضي الله عنه، وقد اختلفوا في أول من أعلنه بمصر ودعا إليه، فقال بعض المؤرخين أنه عبد الرحمن ابن القاسم، ويقول ابن فرحون في الديباج: إن أول من أدخل علم مالك بمصر هو عثمان بن الحكم الجذامي المتوفي سنة ١٦٣هـ، ونقل الحافظ ابن حجر عن ابن وهب أن أول من قدم مصر بمسائل مالك عثمان بن الحكم، وعبد الرحيم بن خالد بن يزيد.

ومهما يكن من أمر الاختلاف في أول من نشر علم مالك منهما، فالظاهر أنهما جاءا في زمن متقارب - بعلم مالك ومسائله، وأذاعا فتاويه بين المصريين حتى كان ذلك الاختلاف، وعلى أي حال كانت مصر بعد الحجاز، أول بلاد انتشر بها علم مالك، وكثر تلاميذه، حتى صدر العلم المالكي عنهم من بعده، فابن القاسم وأشهب وابن وهب وأصبغ وغيرهم من المصريين كانوا حملة العلم المالكي وناشريه، وحسبك أن تعلم أن المدوّنة التي تعد الكتاب الأول لمسائل مالك وفتاويه صدرت عن ابن القاسم بمصر، أخذها عنه أولاً أسد بن الفرات، ثم أخذها منقحة مراجعة من بعده سحنون.

وقد مكث ذلك المذهب فصار له الغلب على الديار المصرية حتى جاء الشافعي، واتخذ مصر مقاما له، ثم صارت مثواه الأخير، فغالب علم الشافعي مذهب شيخه، وصار المذهبان معمولاً بهما، وكان يشاركهما في القضاء مذهب أبي حنيفة، حتى جاء جوهر الصقلي إلى مصر، وأنشأ القاهرة، وأنشأ الجامع الأزهر، لدراسة المذهب الشيعي ونشره، وعمل به في القضاء والإفتاء[1].

ولما أدال الله من حكم الفاطميين، واستبدل بهم الأيوبيين أعاد هؤلاء مذاهب الجماعة، فأعادوا المذهب الشافعي إلى سلطانه، وكان له المنزلة الأولى وانتعش المذهب المالكي، وبنيت لفقهائه المدارس، ولما كان القضاء بالمذاهب الأربعة في دولة المماليك

---

(١) الخطط المقريزية.

البحرية كان القاضي المالكي له المرتبة الثانية التي تلي مرتبة القاضي الأول، وهو الشافعي.

ولا يزال المذهب المالكي في العبادات منتشرًا بين أهل مصر، وكان معادلاً للمذهب الشافعي في الذيوع بين الشعب، واختص المذهب الحنفي بالسلطان في القضاء، حتى جاءت التعديلات الأخيرة في الأوقاف، والوصايا والمواريث والأحوال الشخصية من قبلها، فبرز المذهب المالكي، وكان ما اقتبس منه العنصر الجوهري في الإصلاح في القانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٠م[1] والقانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٩م، وقوانين المواريث، والوقف والوصايا.

٢٦٨ - وفي بلاد تونس، غلب المذهب المالكي، ثم أدخل أسد بن الفرات المذهب الحنفي أمدًا، وفشا بينهم زمنا، حتى جاء المعز بن باديس فحمل أهلها، وما والاها من بلاد المغرب على المذهب المالكي، لما رآه من الخلاف بين أهل المذاهب المختلفة، فقضي على ذلك الخلاف بحمل الأهلين في تونس وبلاد المغرب على مذهب مالك، ويظهر أنه ما اختاره حاسمًا للخلاف، إلا أنه كان أكثر فُشُوًا بين أهل تلك البلاد، وهم له أميل، وإليه ينزعون، وهو الغالب في هذه البلاد إلى اليوم.

٢٦٩ - أما أهل الأندلس، فقد كان يغلب عليهم مذهب الأوزاعي، ولكن لم يلبثوا إلا قليلاً، حتى صاروا مالكيين بعد المائتين.

وقد أخذ المذهب المالكي في الاستيلاء على تلك البقاع عندما جاء إليها تلاميذه الذين التقوا به كزياد بن عبد الرحمن والمغازي بن قيس، وغيرهما فنشروا المذهب، ثم الأمير هشام بن عبد الرحمن الفاتح، فحمل الناس عليه.

وفي «نفح الطيب» أن أول من أدخل المذهب المالكي في الأندلس زياد بن عبدالرحمن المتوفي سنة ١٩٣هـ، وذلك أن جماعة كان هو فيهم رحلوا إلى الحج في عهد هشام بن عبد الرحمن، والتقوا بمالك، فلما عادوا وصفوا مكانته في الحجاز ومكانه في العلم فذاع خبره في الأندلس، وانتشر علمه وكان رأس الجماعة زيادًا هذا، ولقبه شبطون. وهو الذي أدخل الموطأ بها فأخذه عنه يحيى بن يحيى. ولقد بلغ الأمويين ثناء من مالك على حكمهم في وقت لم يكن على ارتياح تام بالعباسيين

---

(١) بل إنه على التحقيق كان قانون سنة ١٩٢٠ كله من مذهب مالك دون سواه.

فحملوا الناس على علمه، ولعل ذلك كان من الزلفى للجمهور، إذ قدروه، أو زلفى له ليذكرهم بالخير، أو يستمر على ذكرهم به.

ولقد استوثق المذهب من أمر الدولة في عهد الحكم بن هشام، وذلك أن يحيى ابن يحيى كان مكينا عنده، مقبول القول، فكان لا يولى القضاء إلا من أشار به، فانتشر بالقضاء كما كان الشأن في أبي يوسف بالنسبة لمذهب أهل العراق حتى قال ابن حزم الأندلسي: مذهبان انتشرا في بدء أمرهما بالرياسة والسلطان، الحنفي بالمشرق، والمالكي بالأندلس، وكان للمذهب في المغرب مثل ذلك.

٢٧٠ - فإنه لما قامت دولة بني تاشفين بالمغرب الأقصى في القرن الخامس زاد نفوذ المذهب به، وكان له سلطان مثل سلطانه في الأندلس، بل أقوى، لقلة الترف واللهو، وجد أهله وملوكهم، وقد اشتد إيثار الملوك لأهل الفقه، فكان بعضهم لا يقطع في أمر من شئون الدولة إلا بعد أن يشاور الفقهاء، وألزم القضاة ألا يبتوا في حكومة صغيرة أو كبيرة، إلا بمحضر من أربعة من الفقهاء، فعظم شأن الفقه المالكي، واتسع الفقه الفكري، وغزرت مادته، ودخلت فيه أبواب في سياسة الحكم قوية مرنة متسعة، ولما دالت دولة بني تاشفين، وجاء بنو عبد المؤمن لم يكن للمذهب في نفوسهم ما له في نفوس سابقيهم، ولكنهم اضطروا في أول حكمهم ألا يمسوا مكانه، ولما استمكن سلطانهم أعرض عنه بعض ملوكهم[1]. وأخذ بمذهب أهل الظاهر، ثم استقضى الشافعية، وأمر بإحراق كتب المالكية، وبجمع كتب الحديث ومنها الموطأ، وحث الناس على حفظها بأحكامها ظانًّا أن دراسة الفروع مبعدة عن ينبوع الدين الأصلي.

ولكن المذهب المالكي خرج من هذه المحنة قويا، واسترد مكانته بوفاة ذلك الملك، وبقي قويا مثمرا بها إلى اليوم. وقد علمت أنه انتشر بغير مصر، والمغرب، ولكنه لم يغلب دائما، وانقطع في بعضها. أما في هذه البلاد، فلا زال سلطانه مكينًا، والله أعلم.

(تم بحمد الله)

---

(١) ذلك الملك هو يعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن ثالث حكام بني عبد المؤمن.

المحتويات

القسم الثاني

مؤلفات الإمام الشيخ
محمد أبو زهرة

العالم الجليل الذى أثرى المكتبة الفقهية بموسوعاته والذى ستبقى ذكراه شعلة وهاجة فى العلم والفقه الإسلامى، تلك المؤلفات الخصبة التى وهبها الله سبحانه وتعالى إياه لتكون منارا يهتدى به العلماء من بعده فى دراسة الفقه الإسلامى.

* ابن تيمية: حياته - عصره - آراؤه - فقهه.
* ابن حزم: حياته - عصره - آراؤه - فقهه.
* ابن حنبل: حياته - عصره - آراؤه - فقهه.
* أبو حنيفة: حياته - عصره - آراؤه - فقهه.
* مالك: حياته - عصره - آراؤه - فقهه.
* الشافعى: حياته - عصره - آراؤه - فقهه.
* الإمام زيد: حياته - عصره - آراؤه - فقهه.
* الإمام الصادق: حياته -عصره-آراؤه- فقهه.
* أحكام التركات والمواريث.
* الأحوال الشخصية.
* أصول الفقه.
* بحوث فى الربا.
* تاريخ الجدل.
* تاريخ المذاهب الإسلامية (جزءان × مجلد).
* التكافل الاجتماعى فى الإسلام.
* تنظيم الأسرة وتنظيم النسل.
* تنظيم الأسلام للمجتمع.
* الجريمة فى الفقه الإسلامى.
* خاتم النبيين ﷺ (٣ جزء× ٣ ج)
* الخطابة.
* قبسات من الفقه الإسلامي من الكتاب والسنة.
* دراسات إسلامية فى الأسرة والمجتمع.
* دراسات فقهية.
* دراسات فى الأديان.
* الدعوة إلى الإسلام.
* شرح قانون الوصية.
* العقوبة فى الفقه الإسلامى.
* العقيدة الإسلامية.
* العلاقات الدولية فى ظل الإسلام.
* المجتمع الإنسانى فى ظل الإسلام.
* محاضرات فى النصرانية.
* محاضرات فى الوقف.
* محاضرات فى عقد الزواج.
* المعجزة الكبرى «القرآن».
* مقارنات الأديان.
* الملكية ونظرية العقد.
* الميراث عند الجعفرية.
* نظرية الحرب فى الإسلام: رسالة عاجلة إلى الآخر.
* الوحدة الإسلامية.
* الولاية على النفس.
* مصادر من الفقه الإسلامي من الكتاب والسنة.
* فتاوى أبو زهرة.

* زهرة التفاسير حتى الآية ٧٤ من سورة النمل صدرت فى أجزاء منفردة - و١٠ مجلد

رقم الإيداع	٩٧/٥٢٠٤
I.S.B.N. الترقيم الدولي	977-10-0992-3